INHALT UND REIHENFOLGE

VON

SIEBEN PLATONISCHEN DIALOGEN.

INAUGURAL-DISSERTATION

DER

PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

JULIUS-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT WÜRZBURG

VORGELEGT

VON

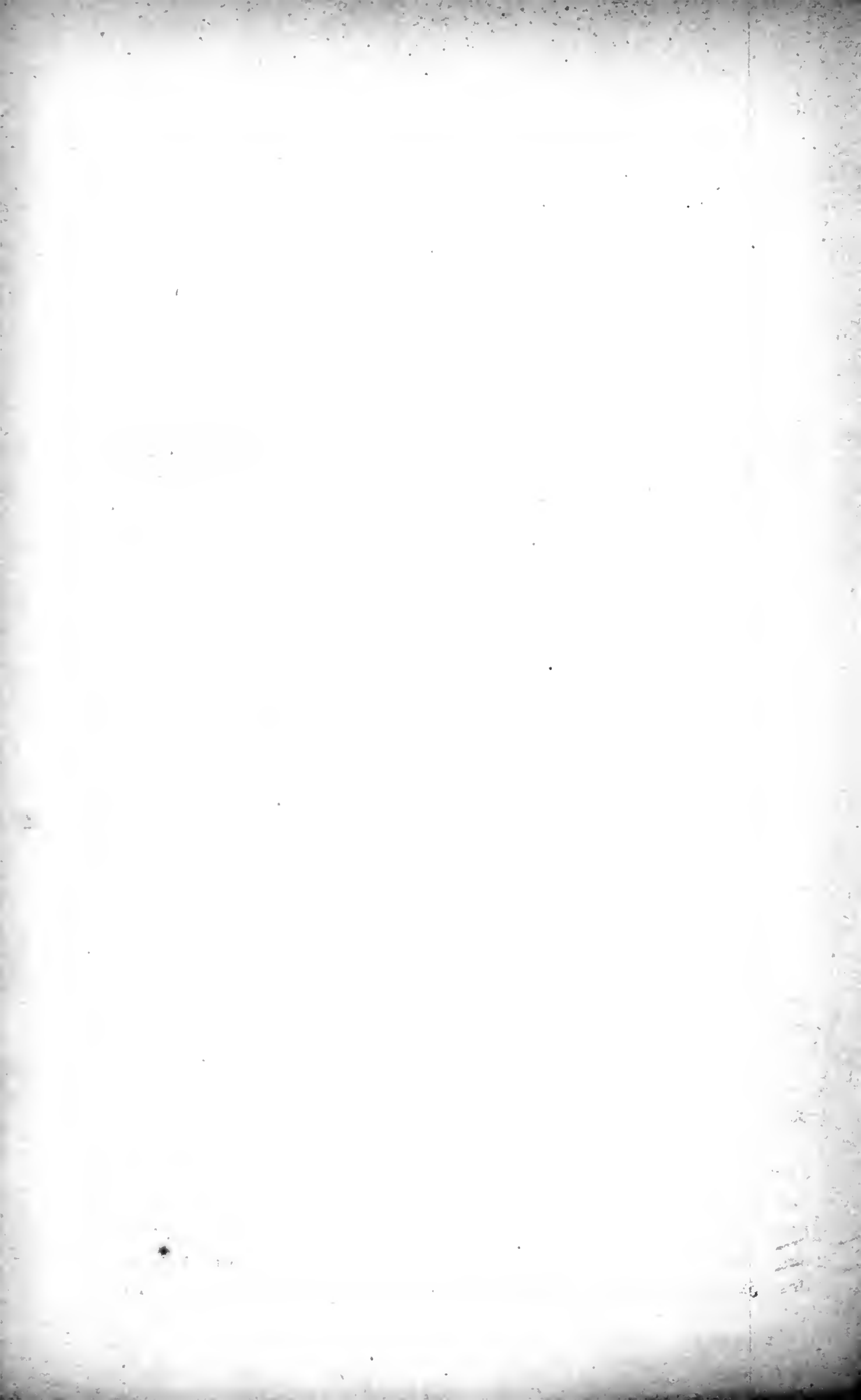
JOHANN NUSSER.



AMBERG.

E. POHLSCHE BUCHDRUCKEREI.

1882.



EINLEITUNG.

Alle Platoforscher stimmen darin überein, dass Schleiermacher für die platonischen Studien epochemachend gewesen ist. Durch seine Uebersetzung der platonischen Dialoge (1. Aufl. Berlin 1804—1809; 2. Aufl. 1817—1828) und hauptsächlich durch die gedankenreichen und scharfsinnigen Einleitungen zu denselben hat er ein allseitiges und einheitliches Verständnis der Philosophie Platos in ihrem inneren Zusammenhang bewirken wollen (1. Aufl. Einl. I,1 p. 6). Er hat nachzuweisen versucht, dass die vorhandenen Schriften unter sich methodisch in Verbindung treten und ein organisch gegliedertes System bilden (Einl. p. 21). In Folge dessen wird absichtliche Berechnung und Planmässigkeit in der Schriftstellerei Platos vorausgesetzt (p. 7). Plato muss daher, meint Schleiermacher, im geistigen Besitze seiner ganzen Philosophie gewesen sein, als er anfing, eine systematisch-methodische Darstellung derselben zu geben; dabei leitete ihn jedoch, sagt Schleiermacher p. 41, die Absicht, die Seele des Lesers zur eigenen Gedankenerzeugung anzuregen.

Auf Schleiermacher folgt Asts Werk „Platons Leben und Schriften", Leipzig 1816. Während er alle Systematik und Methodik leugnet (Einl. p. 8 und 40), legt er auf die ästhetisch-künstlerische Seite der Dialoge ein Hauptgewicht und urteilt von diesem Gesichtspunkte aus mit grosser Strenge über die Echtheit oder Unechtheit eines Dialoges. Als den „erhabenen Zweck" der platonischen Werke bezeichnet er die Darstellung des *καλὸν κἀγαθόν*. Das sei die „Centralidee" und das einheitliche Band der platonischen Schriften (Einl. p. 40).

Ueber das Werk *Sochers* „Ueber Platons Schriften" (München 1820) sagt Ueberweg (Echth. u. Zeitf. der pl. Schr. p. 36): „Socher hat den Gesichtspunkt der stufenweisen Entwicklung bei der Frage nach der Zeitfolge der Schriften zuerst zur Geltung gebracht." Er setzt sich, um die Zeitfolge der Dialoge festzustellen, die Erkenntnis des philosophischen Entwicklungsganges Platons zum Zweck, gleich-

sam die „Biographie seines Geistes in den Perioden des Wachsens, der Vollendung und sei es auch der Abnahme."

Während dann *Stallbaum* (Gesammt-Ausg. Pl.s, Leipzig 1821 u. 1833) noch dem Schleiermacherschen Princip sich anschliesst, jedoch auf Grundlage der chronologischen Forschung, tritt *K. Fr. Hermann* in seinem Werke „Geschichte und System der platonischen Philosophie" (Heidelberg 1839) als entschiedener Gegner der Schleiermacherschen Ansicht auf. Er sucht durchgehends den historischen stufenweisen Entwicklungsgang Platos in dessen Schriften aufzuzeigen und leugnet jede methodische Absicht in der Reihenfolge der Dialoge. Er sieht in den platonischen Schriften (a. a. O. Bd. III p. 351) eine lebendige organische Entwicklung, jedoch nicht in der Weise, dass Plato die Grundsätze seiner Philosophie seinen Lesern in organischer Entwicklung vorführen wollte, — was ja Ziel und Zweck des Ganzen in seinem Geiste schon als klar voraussetzt —, sondern vielmehr eine solche Entwicklung, durch die er selbst erst allmählich unter dem Einflusse äusserer und innerer Beziehungen zu der erforderlichen Höhe emporgehoben worden ist, dass er einen solchen Plan für sich und andere entwerfen konnte. Aehnlich sagt Hermann an einer anderen Stelle (II p. 130): „Platos System hat sich noch keineswegs von vornherein abgerundet und gleich allseitig erschlossen, sondern es erwuchs erst in demselben Masse, wie er mit den Meinungen früherer und gleichzeitiger Denker tiefer vertraut wurde, stufenweise zu seiner endlichen Höhe und Vollendung" Vgl. ferner a. a. O. p. 352, 369 u. 370. Wenn z. B. ein Dialog nicht mit bestimmten Resultaten endigt und nur hypothetische Sätze aufweist; oder wenn Sokrates in der Unterredung eingesteht, eine Frage nicht entscheiden zu können, weil er noch zu jung sei oder weil er manches noch nicht verstehe, so sieht Hermann darin eine Bestätigung dafür, dass man in den platonischen Dialogen den faktischen Entwicklungsgang des Schriftstellers erkenne. Er teilt seiner Voraussetzung gemäss die Schriften Platos verschiedenen Zeitabschnitten zu (a. a. O. p. 384): 1) der Zeit vor Sokrates' Tode (Lysis), 2) der Zeit des Aufenthaltes in Megara (Theätet), 3) der Zeit nach der Rückkehr von den grossen Reisen (Symposien). Diese 3 Schriftstellerperioden nennt er in Uebereinstimmung mit Schleiermacher und Ast sokratische, dialektische und konstruktive.

An K. Fr. Hermann schliesst sich zunächst *Steinhart* an in den „Einleitungen zu *H. Müllers* Uebersetzung Platos" (1850 ff.). Neben der Betrachtung des wissenschaftlich-philosophischen Inhaltes würdigt er besonders das ästhetisch-künstlerische Moment der Darstellung.

Weniger streng folgt *Susemihl* den Grundanschauungen Hermanns

in der Darstellung der „Genetischen Entwicklung der platonischen Philosophie" (Leipzig 1855). Während Hermann erst unter den späteren Dialogen einen engeren systematischen Zusammenhang annimmt, glaubt Susemihl (Vorw. p. VII) einen solchen schon unter den frühesten Dialogen nachweisen zu können.

Ed. Munk („Die natürliche Ordnung der platonischen Schriften." Berlin 1857) hat insoferne einen eigenen Standpunkt der Forschung eingenommen, als er die Anordnung der Dialoge abhängig macht von dem äusseren Leben und Wirken des Sokrates, der in den Dialogen der Hauptträger der platonischen Philosophie ist (Einl. p. VIII). Er stimmt jedoch mit Schleiermacher darin überein, dass er eine planmässige Darlegung der Philosophie in den Dialogen konstatiert (a. O. Einl. p. VIII) und voraussetzt, dass Plato in der Entwicklung seiner Lehre zum Abschluss gekommen war, bevor er sie schriftlich darstellte, d. h. bei Beginn seiner Lehrthätigkeit in der Akademie. Gegen Hermann betont er, dass die Schriften nicht die Selbstentwicklung Platos zeigen, sondern die Absicht des Verfassers, die Philosophie nicht schon als fertiges System, sondern in ihrer inneren Entwicklung vorzuführen. Es entwickeln sich aber, behauptet Munk, in den Dialogen der historische Inhalt und die philosophische Darstellung parallel (Einl. p. VIII). Entscheidend jedoch für die Anordnung der Dialoge sei das historisch-künstlerische Element, welches in der Lebenszeichnung des Sokrates hauptsächlich zum Ausdruck komme. Für Munk ist also die Altersstufe, in welcher Sokrates auftritt, vorzüglich massgebend. Daher werden jene Dialoge in erster Linie hingestellt, in denen Sokrates jung erscheint; diejenigen aber, in denen er Greis ist und dem Tode nahe steht, werden an das Ende gesetzt.

Während die bisher angeführten Forscher sich über den ganzen Schriftenkomplex Platos verbreiteten und entweder ein methodisch gegliedertes System oder eine stufenweise Entwicklung des Verfassers in mehr oder minder strenger Form darin zu finden suchten, beschränkt sich *H. Bonitz* in seinen „Platonischen Studien" (I. u. II. Heft, Wien 1860, und 2. Aufl, Berlin 1875) auf eine einfachere und enger begrenzte Aufgabe. Er verlangt (2 Aufl. Einl. p. V), dass man jeden einzelnen Dialog als ein in sich abgeschlossenes Ganzes auffasse. Die Gesammtauffassung müsse geschehen ohne Einfügung eigener Erfindungen in den Gedankengang des Schriftstellers (p. VII). Die Analyse jedes Dialogs habe sich nach der vom Schriftsteller selbst beabsichtigten und kenntlich gemachten Gliederung zu richten. Er fordert ferner strenge Unterordnung unter den von Plato eingeschlagenen Gedankengang und genaue Hermeneutik, um mit objektiver Sicherheit

die Absicht, den Grundgedanken eines einzelnen Dialogs zu bestimmen (p. VII). Diese rein objektive Betrachtung muss, wie er p. V hervorhebt, vorausgehen, bevor man einen Dialog in das Ganze des platonischen Systems mit Sicherheit einreihen könne. In dieser strengen Absicht hat er denn auch den Gorgias, Theätet, Euthydem und Sophistes behandelt Diese 4 sind in der 2. Auflage (1875) vermehrt durch die Erklärungen zu Laches, Euthyphron, Charmides, Protagoras, Phädrus und Phädon. Ich gestehe, dass das Studium dieser Abhandlungen mich besonders angeregt und belehrt hat.

Schaarschmidts Schrift „Die Sammlung der platonischen Schriften“ (1866) hält nur 9 Dialoge für echt. In diesen sei die ganze platonische Philosophie enthalten; die allermeisten übrigen seien nach Form und Inhalt Platos unwürdig, sie seien Produkte von Nachahmern und Fälschern. Dieser übertriebenenen Strenge ist man vielfach und mit Recht entgegengetreten. Auch Bonitz (a. a. O. p. 131 ff.) weist diese Methode mit strenger Kritik zurück.

Sehr gründlich hat *Ueberweg* in seinen „Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge der platonischen Schriften“ (Wien 1861) die Literatur über Plato gewürdigt. Besonders hat er den sehr wichtigen Gegensatz zwischen Schleiermacher und K. Fr. Hermann mit eingehender Genauigkeit erörtert. Seine eigene Grundanschauung gewinnt Ueberweg aus einer Combination jener beiden Gegensätze. Er sagt p. 107: „Fortentwicklung des Verfassers (nach Hermann) und methodische Absichtlichkeit (nach Schleiermacher) seien durchweg mit einander zu verbinden. Denn, fährt er fort, einerseits besteht methodische Berechnung in der That a) im einzelnen Dialog, b) in der Verknüpfung einzelner unter einander, c) in dem Fortschritt von mehr elementarischen Dialogen im ganzen und grossen zu systematischen.“ Dabei sei andererseits eine Selbstentwicklung des Verfassers leicht denkbar. Ueberweg erklärt (p. 110) den Grundgedanken Hermanns von einer Selbstentwicklung des Verfassers für wohlbegründet, ferner erkennt er das Princip Schleiermachers von einer methodischen Berechnung als historisch berechtigt an; aber die Art der Anwendung der Principien findet auf keiner Seite seine volle Billigung. Die chronologischen Bestimmungen der einzelnen Dialoge im 2. Teile des Ueberwegschen Buches haben, so gründlich sie auch geführt sein mögen, für die platonische Frage keinen durchschlagenden Erfolg, weil überhaupt die chronologischen Anhaltspunkte in Platos Schriften bedenklicher Natur sind. Ebenso wie Bonitz betont auch Ueberweg wiederholt (p. 108 f.) die Notwendigkeit der Einzeluntersuchung, um „die

Entwicklungsstufen im einzelnen und die Beziehung der Schriften auf dieselben“ zu finden.

H. von Stein hat sich in seinen „7 Büchern zur Geschichte des Platonismus“ (Göttingen 1862 ff.) eine Aufgabe gestellt, die mit meinen beabsichtigten Studien nicht näher verwandt ist.

Zeller (Philos d. Griechen II, 1. 3. Aufl. 1875 p 422 ff.) betrachtet mit einer erschöpfenden Genauigkeit alle bisher aufgestellten Ansichten über die Reihenfolge der platonischen Dialoge und zeigt an ihnen das Unmögliche oder das Haltbare oder das entschieden Richtige ihrer Anwendung. Er behauptet gegen die bestehenden mannigfachen Ansichten p. 438 folgendes: „Die angebliche Zeit der Gespräche und die Lebensstufe, welche Sokrates darin einnimmt, kann für die vorliegende Untersuchung (der Reihenfolge der Gespräche) nicht in Betracht kommen.“ (Gegen Munk). Ebensowenig bilde der Unterschied zwischen direkten und wiedererzählten Dialogen einen richtigen Einteilungsgrund. Ungleich wichtiger (p. 440), aber durchaus nicht zureichend sei die Betrachtung der chronologischen Bestimmungen in den Dialogen (gegen Ueberweg); denn deren gebe es nur wenige und diese bezeichnen nur den Zeitpunkt, *vor* welchem, nicht aber *nach* welchem ein Gespräch nicht verfasst sein kann.

Auch die Entwicklung der äusseren Kunstform kann nicht als massgebendes Prinzip der Einteilung gelten, da ja Schwankungen sehr leicht möglich sind durch mannigfache innere und äussere Ursachen, denen der Mensch unterliegt; und um so mehr bei einem Schriftsteller, für welchen die künstlerische Form seiner Werke nicht ein selbständiger Zweck, sondern nur ein Mittel für anderweitige Zwecke ist, die das Mass und die Richtung ihrer Anwendung bedingen (p. 440 Anm. 2). Ebensowenig kann die Annahme einer stetigen Vervollkommnung der wissenschaftlichen Methode einen festen Anhaltspunkt in der obigen Frage gewähren. Eine grössere Sicherheit biete die Betrachtung des wissenschaftlichen Inhalts (p. 441). Es liegen nämlich, bemerkt Zeller p. 443, in dem wissenschaftlichen Inhalte der Dialoge Merkmale, nach denen sich die früheren von den späteren bald mit grösserer, bald mit geringerer Sicherheit unterscheiden lassen. Haben zwei Schriften, fährt Zeller fort, im ganzen denselben wissenschaftlichen Standpunkt, so ist jene Schrift die früher verfasste, welche die grundlegende, die weniger entwickelte ist, welche nur im allgemeinen vorbereitet und begründet, was in der folgenden mit ausführlicher Bestimmtheit und ins einzelne verfolgt wird. Für besonders wichtig hält Zeller (p. 444) die Hinweisung eines Gesprächs auf das andere entweder durch äussere Andeutungen (wie im Theaetet, Sophistes, Politikus oder Republik, Timäus

und Kritias, wo dieselben Personen durch drei Dialoge auftreten) oder durch wissenschaftliche Beziehungen des Inhalts. (Vgl. Brandis Gesch. d. gr. Philos. I. p. 276). Sehr richtig wird von Zeller hervorgehoben (p. 447), dass die Frage der Reihenfolge der Dialoge nicht nach apriorischen Voraussetzungen, sondern nur aus der Betrachtung der platonischen Schriften selbst entschieden werden müsse. Es macht einen eigentümlichen Eindruck, wenn gegenüber diesen mannigfachen Erfahrungen jüngst wieder *Teichmüller* eine Schrift veröffentlicht hat „Literarische Fehden im 4. Jahrhundert v. Chr.“ (Breslau 1881), worin er eine chronologische Fixierung der platonischen Dialoge anstrebt. Er will (Einl. p. 11) die äusseren Reize angeben, durch welche Plato veranlasst wurde zu schreiben. Er will ferner Rücksicht nehmen auf Zufälligkeiten, d. h. auf historische Begebenheiten, die Plato erwähnt, auf die Personen der Dialoge, auf Verweisungen eines Dialoges auf den anderen und zuletzt auch auf den Gedankeninhalt. Ich glaube, dass mit dieser Methode nichts Haltbares erreicht wird, da die Anhaltspunkte der Beurteilung unsicher, schwankend und durchaus nicht objektiv massgebend sind. Ein kleines Beispiel will ich anführen: Im Dialog Protagoras 350 A. steht: *τίνες δὲ πέλτας ἔχοντες* (sc *πολεμεῖν θαρραλέοι εἰσί*); *οἱ πελταστικοὶ ἢ οἱ μή; οἱ πελταστικοί.* Das Vorkommen des Wortes Peltasten bezieht Teichmüller auf die Einführung dieser Waffengattung im athenischen Heere durch Iphikrates um 391. Plato musste an der angeführten Stelle doch nicht an das athenische Heer denken! Trotzdem will Teichmüller hieraus bestimmt die Abfassungszeit des Protagoras ableiten.

Aus diesen mannigfachen und immer noch nicht abgeschlossenen Versuchen in Betreff der Anordnung der Dialoge ergibt sich, dass man nicht nach einem vorausgesetzten Einteilungsplan die Schriften Platos ordnen kann. Ferner hat sich gezeigt, dass rein chronologische Untersuchungen wie die von Ueberweg ebensowenig zu einem entscheidenden Resultate führen. Auch äussere Momente der künstlerischen Form, die Ast geltend machte, oder die Rücksicht auf die historische Darstellung des Sokrates, wie Munk wollte, sind nicht geeignet, die Frage nach der Reihenfolge der Dialoge zu entscheiden. Denn die äussere künstlerische Einkleidung der Gespräche ist ja etwas Willkürliches und dient, wie Zeller bemerkt, nur als Mittel zum Zweck. Plato entwickelt nämlich seine Philosophie nicht in abstrakt gelehrter Form, sondern in dramatischer Weise an der Hand charakteristischer Personen und auf dem Boden der bestehenden Zustände. Er setzt seine Philosophie Männern gegenüber, die ihrerseits wieder eine ganze Richtung vertreten. So polemisiert er gegen Protagoras, Gorgias, Euthydem etc. und ihre An-

hänger. In einer dramatisch anschaulichen Scenerie werden die philosophischen Grundsätze erörtert; und gerade diese Kunst der Darstellung ist das Anziehende in der Lektüre Platos, nur darf man dabei den zu Grunde liegenden Gedankeninhalt nicht übersehen, dem zu Liebe jene Form angewendet ist. Aehnlich wie Zeller behauptet auch Steinhart (a. a. O. p. 409), dass der Inhalt des Dialoges der Zweck, die Form nur das Mittel dazu sei; und K. Fr. Hermann stimmt damit überein, indem er (a. O. p. 352) der dialogischen Form der platonischen Schriften nur eine äusserliche Bedeutung zuschreibt.

Im richtigen Gefühle aller dieser Unzulänglichkeiten oder Fehlgriffe hat denn auch die neuere Forschung angefangen, eine andere Richtung einzuschlagen, indem sie ohne weitere Voraussetzungen an das Studium der einzelnen Dialoge herantritt und eine rein objektive Betrachtungsweise übt. Diese Art der Forschung haben Ueberweg (a. O. p. 108 f.) und Zeller (a. O. p. 447) hervorgehoben, Bonitz hat in seinen „platonischen Studien" eine nachahmenswerte Probe dieser objektiven Einzelforschung gegeben. Auch die Analysen platonischer Dialoge von Deuschle gehören dieser Richtung an. Ferner möchte ich die „platonischen Forschungen" von *F. Schultess* (1875) hierher rechnen.

Wenn diese Richtung auch ein grösseres Gewicht auf den philosophischen Inhalt legt, so darf sie doch die äussere Kunstform nicht vernachlässigen. Denn diese ist zur richtigen Gesammtauffassung eines einzelnen Dialoges von grösster Wichtigkeit, weil sie, wie Ueberweg (p. 71) treffend sagt, „der adäquate Ausdruck des Inhaltes" ist. Diese lebendige Dramatik, welche Plato meisterhaft übt, versetzt erst den Leser in den Kreis der Disputierenden, macht ihm die Situation gleichsam gegenwärtig und anschaulich, so dass er mit grösserer Deutlichkeit den Inhalt wahrnehmen und mit grösserer Sicherheit urteilen kann.

Da nun die Wahl der scenischen Situation und die Abwicklung der Handlung offenbar in dem freien dichterischen Belieben des Verfassers liegt, so gibt diese äussere Form niemals ein sicheres Kriterium für die Reihenfolge der Dialoge Deshalb stimme ich gerne Steinhart bei, welcher sagt (a. O. p 127): „Das werden wir zur Erklärung so mancher Verstösse gegen historische Treue in Platos Dialogen nie vergessen dürfen, dass diese Gespräche nicht geschichtliche Berichte, sondern dichterisch ausgeschmückte Erzählungen sind, in denen gerade wie in der Poesie das innerlich Zusammengehörige, auch wenn es räumlich und zeitlich auseinander liegt, ohne ängstliche Rücksicht auf historische Wahrheit, in grosse Gruppen zusammengefasst wird."

Was also *die äussere Kunstform* anlangt, so ist dieselbe sehr zu berücksichtigen bei *der Auffassung jedes einzelnen Dialogs,* dagegen

entscheidet bei der Frage *nach der Reihenfolge der Dialoge nur der philosophische Inhalt.* Nächste Aufgabe der Forschung ist nun, wie Zeller und Ueberweg hervorheben und Bonitz und Deuschle praktisch ausführten, jeden einzelnen Dialog objektiv als Ganzes aufzufassen, den philosophischen Gedankengang ohne eigene Zuthaten zu ermitteln und den Zweck und Grundgedanken ohne subjektive Deutungen zu formulieren. Darauf folgt erst die kritische Thätigkeit, welche nach den von Zeller (a. O. p. 443 f.) angedeuteten rein wissenschaftlichen Grundsätzen die gegenseitigen Beziehungen der Dialoge feststellt, ihren philosophischen Fortschritt ermittelt und sie demgemäss zu einer gewissen Reihenfolge anordnet.

Diese Grundsätze leiteten mich bei der Betrachtung der nachstehenden 7 Dialoge; ich möchte damit vielleicht einen Beitrag zur Lösung der platonischen Frage geliefert haben.

Protagoras.

Sokrates führt den jungen wissbegierigen Hippokrates auf seine drängenden Bitten hin zu dem allgemein gerühmten Sophisten Protagoras, der gerade in Athen im Hause des gastfreundlichen Kallias verweilte. Sokrates stellte seinen jungen Freund dem Sophisten vor und eröffnet ihm den Wunsch desselben, weise zu werden durch den Unterricht des Protagoras. Da aber Sokrates wissen möchte, was Protagoras eigentlich zu lehren verspricht, wird auf Zureden des Kallias eine gemeinsame Sitzung aller im Hause anwesenden gelehrten Gäste veranstaltet. Dann beginnt das Gespräch zwischen Protagoras und Sokrates durch Wiederholung der Frage, welches der Unterrichtsgegenstand sei, in den die Schüler des Protagoras eingeweiht würden. Dieser antwortet 318 E.: *Τὸ μάθημά* (sc. *ὃ παρ' ἐμοῦ μαθήσεται*) *ἐστιν εὐβουλία περί τε τῶν οἰκείων, ὅπως ἂν ἄριστα τὴν αὐτοῦ οἰκίαν διοικοῖ, καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως, ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λεγειν.**) Das pädagogische Ziel des Sophisten ist also praktische Tüchtigkeit nicht bloss in der Verwaltung des Hauses, sondern auch des Staates. Er will, kurz gesagt, gute Hausväter und tüchtige Staatsbürger heranbilden. Sokrates hält aber das an sich so schöne Ziel für nicht lehrbar. *ἐγὼ τοῦτο, ὦ Πρωταγόρα, οὐκ ᾤμην διδακτὸν εἶναι* 319 B. und *εἰς ταῦτα ἀποβλέπων οὐχ ἡγοῦμαι διδακτὸν εἶναι ἀρετήν* 320 B. Als Beweis dafür stellt er das Verhalten der Athener selbst auf. Weder das Volk im allgemeinen noch einzelne Männer, wie Perikles, glauben

*) Die Citate sind nach K. Fr. Hermanns Ausgabe der pl. Dial. Leipzig 1872.

an die Lehrbarkeit dieser staatsmännischen und haushälterischen *ἀρετή* (319 E.). Denn ein jeder, der nur will (*ὁ ἀεὶ ἀνιστάμενος*), auch wenn er keinen Unterricht genossen hat, darf in der Volksversammlung *περὶ τῆς πόλεως διοικήσεως* sprechen. Ferner unterrichten die von Protagoras gerühmten Staatsmänner ihre Söhne nicht in der politischen Tugend, die sie selbst besitzen, wie es an Paralos und Xanthippus, den Söhnen des Perikles, uud anderen deutlich zu Tage tritt. Sokrates schliesst also: *δῆλον γὰρ ὅτι οὐχ ἡγοῦνται διδακτὸν εἶναι* 319 D. Protagoras sucht nun in einer langen Erörterung (322 D bis 328 D) den allgemeinen von Sokrates bestrittenen Glauben an die Lehrbarkeit der *ἀρετή* darzuthun:

Zeus hat, sagt er, durch Hermes die *αἰδώς* und die *δίκη* unter die Menschen geschickt, um dieselben aus ihrer Vereinzelung, wo sie im Kampfe mit den wilden Tieren untergegangen wären, zu staatlichen Vereinigungen zu bringen. An dieser *αἰδώς* und *δίκη* muss nach Anordnung des Zeus jeder teilnehmen, wenn er nicht aus dem Gemeindeverbande ausgeschieden werden will: *τὸν μὴ δυνάμενον αἰδοῦς καὶ δίκης μετέχειν κτείνειν ὡς νόσον πόλεως* 322 D. Darauf sei auch gerade das Verhalten der Athener in den Volksversammlungen zu beziehen. Wenn es sich nämlich um allgemein politische Fragen handelt, so darf ein jeder sprechen, weil ein jeder an der *δίκη* d. h. der *δικαιοσύνη* teilnimmt (323 A). Anders sei es freilich in rein geschäftlichen Fragen z. B. der Errichtung von Gebäuden, Anlegung von Strassen etc. Hier hört man nur die einzelnen Sachverständigen (322 D).

Wir finden im Laufe dieser Erörterung zwei *ἀρεταί* von einander geschieden, eine *ἀρετὴ δημιουργική* gewerbliche Kunstfertigkeit und eine *ἀρ. πολιτική* staatsbürgerliche Tüchtigkeit. Die erstere ist auf einzelne beschränkt, die letztere soll sich nach dem Willen des Zeus auf jeden Staatsangehörigen ausdehnen und in der *δικαιοσύνη* uud *σωφροσύνη* sich geltend machen. Gegenstand der näheren Untersuchung ist aber in der Folge nur die *ἀρετὴ πολιτική*, die Tugend der Staatsbürger.

Von dieser Tugend behauptet nun Protagoras, dass sie nach der Meinung aller Menschen nicht eine instinktmässige Naturanlage, sondern nur das Resultat des Unterrichts und der Strebsamkeit sei (*ὅτι δὲ αὐτὴν οὐ φύσει ἡγοῦνται εἶναι οὐδ' ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου, ἀλλὰ διδακτόν τε καὶ ἐξ ἐπιμελείας παραγίγνεσθαι, ᾧ ἂν παραγίγνηται* 323 C) Er weist nämlich hin auf die Strafen, womit im Staate eine Verletzung der *ἀρ. πολιτική* oder der *δικαιοσύνη* geahndet werde. Der Strafende will aber, insofern er vernünftig straft, den Uebelthäter selbst bessern und für andere ein warnendes und belehrendes Beispiel geben. Die Absicht der Besserung setzt aber den Glauben an die Erwerbbarkeit der *ἀρ-*

πολιτική voraus (324). Ferner stellt Protagoras die Thatsache auf, dass die einzelnen Männer im Staate ihre Kinder nicht nur selbst unterrichten in dem, was schön und gut und gerecht ist, sondern sie auch Lehrern zum Unterricht übergeben (325 A). Und wenn sie trotzdem wie die Söhne des Perikles, die Tugend des Vaters nicht erreichen, so ist ihre eigentümliche Naturanlage schuld, die noch nicht die gehörige Ausbildung bekommen hat.

Damit glaubt Protagoras den Sokrates widerlegt zu haben. Sokrates hatte die Lehrbarkeit der von Protagoras definierten Tugend angezweifelt und den Glauben daran unter Hinweisung auf die Athener und ihre Staatsmänner bestritten.

Darin aber stimmen die beiden überein, dass die *ἀρετὴ πολιτική* gegründet sein müsse auf die *δικαιοσύνη* und *σωφροσύνη* (322 D) und die *ὁσιότης* (325 A). Auch die praktische Richtung in der Auffassung der *ἀρετή*, wie sie Protagoras 318 E. ausgesprochen hat, wird von Sokrates nicht angefochten und ist gewiss auch, was wenigstens die Tüchtigkeit im Staatsleben betrifft, als sokratisch zu betrachten.

Sokrates fügt sich bescheiden der Autorität des Protagoras und steht von seinen Zweifeln ab, bringt aber das Gespräch auf einen höheren Standpunkt durch die jetzt aufgeworfene Frage nach der Einheit und den Teilen der Tugend (329 C.) Er fragt: Ist die Tugend nur eine? Sind Gerechtigkeit, Besonnenheit und Frömmigkeit die Teile derselben? Sind Gerechtigkeit, Besonnenheit und Frömmigkeit nur verschiedene Namen für eins und dasselbe?

Protagoras gibt sofort die Einheit der Tugend zu (329 D). Als Teile der Tugend werden aufgezählt *δικαιοσύνη, σωφροσύνη, ὁσιότης*, die schon oben genannt sind; dazu fügt noch Protagoras *ἀνδρεία* und *σοφία* 330 A. Von diesen Einzeltugenden behauptet Protagoras, dass sie sich zur Einheit der Tugend verhalten wie Augen, Nase, Mund, Ohren zum Ganzen des Kopfes. Wie nämlich diese Organe in ihren Funktionen und Formen verschieden sind, ebenso sollen sich auch die Teile der Tugend in ihrer *δύναμις* und Form von einander unterscheiden 330 B: *οὐδὲν ἄρα ἐστὶ τῶν τῆς ἀρετῆς μορίων ἄλλο οἷον ἐπιστήμη, οὐδ' οἷον δικαιοσύνη, οὐδ' οἷον ἀνδρεία, οὐδ' οἷον σωφροσύνη, οὐδ' οἷον ὁσιότης. οὐκ ἔφη.*

Sokrates bringt nun durch dialektische Schlüsse den grossen Sophisten dahin, dass er, freilich mit Widerstreben (*μάλ' ἀκόντως*) zugestehen muss, dass einmal *δικαιοσύνη* und *ὁσιότης* unter sich sehr ähnlich und nahezu das nämliche seien (*σχεδόν τι ταὐτόν* 331 B.); dass ferner *σωφροσύνη* und *σοφία* eins seien (332 Af.). Indem nämlich vor-

ausgesetzt wird, dass das *ἐναντίον* eines Begriffes nur eines sein kann (*ἕν ἑνὶ μόνον ἐναντίον* 332 C.), zeigt sich, dass das *ἐναντίον* der *ἀφροσύνη* sowohl *σοφία* als auch *σωφροσύνη* ist; also müssen die beiden letzteren eins sein. Als schliesslich Protagoras noch über die Beziehung zwischen *δικαιοσύνη* und *σωφροσύνη* gefragt wird und deren Gleichheit sich wiederum zu ergeben scheint, da wird er verdriesslich, antwortet nicht mehr kurz und bestimmt, so dass Sokrates, der seine Missstimmung merkt, das Gespräch abbrechen will.

Durch das Zureden der Anwesenden wird das Gespräch jedoch wieder aufgenommen. Protagoras übernimmt jetzt die Rolle des Fragenden. Er beginnt von der Poesie zu sprechen, da es ja zur Bildung gehöre, Dichtungen zu verstehen. Das Gesprächsthema, die *ἀρετή*, soll das nämliche bleiben, nur sei es eben auf das Gebiet der Dichtkunst übertragen.

Er führt einen Vers von Simonides an, der ein Gedicht zum Lobe des Thessaliers Skopas gemacht hatte.

Simonides sagt: *ἄνδρ' ἀγαθὸν μὲν ἀλαθέως γενέσθαι χαλεπόν* 339 B. schwer ist es, ein wahrhaft tüchtiger Mann zu werden. Im weiteren Verlaufe seines Gedichtes tadelt Simonides einen Ausspruch des Pittakus, welcher behauptet: „Schwer ist es, ein wackerer Mann zu sein *χαλεπὸν ἐσθλὸν ἔμμεναι.*“ Protagoras sieht darin einen Widerspruch, in welchen Simonides verfallen sei, da er einen Ausspruch des Pittakus tadle, der doch mit seinem eigenen übereinstimme. Sokrates zeigt nun zunächst, indem er die Kunst des Prodikus zu Hilfe ruft, dass die beiden Ausdrücke, des Pittakus und des Simonides, nicht die nämlichen sind; denn in dem einen heisse es *ἀγαθὸν γενέσθαι*, in dem andern *ἔμμεναι*. Diese beiden Begriffe seien nicht gleich, also auch kein Widerspruch des Simonides anzunehmen. Mit dem Ausspruch des Simonides *χαλεπὸν γενέσθαι ἀγαθόν* stimme auch der Vers des Hesiod: *τῆς ἀρετῆς ἱδρῶτα θεοὶ προπάροιθεν ἔθηκαν.*

Nach dieser äusseren Widerlegung des Protagoras verspricht Sokrates seine Erklärungsweise des Gedichtes zu geben (342 A). Pittakus war einer der 7 Weisen, die ihre tiefe Weisheit nach Spartanerart in kurzer und gedrungener Form wiedergaben (*βραχυλογία τις Λακωνική*). Der kurze Spruch des Pittakus lautet: *χαλεπὸν ἐσθλὸν ἔμμεναι.* Simonides setzt nun, meint Sokrates, einen gewissen Stolz darein (*ἅτε φιλότιμος ὢν ἐπὶ σοφίᾳ* (343 C.), den Pittakus berichtigen zu können. Sokrates stellt den Gedankengang des Simonides so dar: Es ist schwierig, ein tüchtiger Mann zu *werden,* aber ein tüchtiger Mann zu *sein,* d. h. zu bleiben, ist nicht, wie Pittakus sagt, bloss schwer, sondern geradezu unmöglich und nicht menschlich, das ist nur ein Vorzug der Götter

(344 C.). Der Satz des Pittakus, meint Simonides, ist also nicht ganz richtig (347 A.) *σφόδρα γὰρ καὶ περὶ τῶν μεγίστων ψευδόμενος δοκεῖς ἀληθῆ λέγειν, διὰ ταῦτά σε ἐγὼ ψέγω.* Simonides meint, dass der Tüchtige oft *κακός* wird; indem er nämlich nicht immer die richtige *ἐπιστήμη* besitzt, handelt er schlecht. Schlecht handelt er aber nur wegen *ἀμαθία,* er handelt also in diesem Falle *ἄκων* (345 E.). Es wird also zum tugendhaften Handeln die *ἐπιστήμη* gefordert.

Sokrates selbst nennt aber solche Gespräche über Gedichte geradezu unphilosophisch, weil man in ihnen nicht die Wahrheit finden könne. Es ist in diesen Worten gewiss eine Zurechtweisung des Sophisten zu erblicken, der dieses Thema vorschlug. Sokrates betont dem gegenüber seinen Standpunkt der streng dialektischen Methode, in der man sich gegenseitig erproben und die Wahrheit prüfen könne (348 A.). Der philosophische Wert der ganzen Erörterung gipfelt darin, dass zur Tüchtigkeit *ἐπιστήμη* gehört, ein Resultat, das wir am Schlusse unseres Dialogs wiederfinden werden. Bei Plato gehen Methode, Philosophie und Polemik Hand in Hand. Die eingeflochtene Dichtererklärung hat offenbar einen mehr methodischen als philosophischen Zweck, da der Gang der Untersuchung nicht gefördert ist; denn sie hebt da wieder an, wo sie vor der Dichtererklärung stehen blieb.

Als man sich wieder dem früheren Thema zugewendet hatte, gab Protagoras zu, dass allerdings jene obenerwähnten 4 Tugenden *δικαιοσύνη, σωφροσύνη, ὁσιότης* und *σοφία* unter einander ganz ähnlich seien (349 D.: *τὰ μὲν τέτταρα ἐπιεικῶς παραπλήσια ἀλλήλοις εἶναι*). Nun behauptet er aber, dass die Tapferkeit von jenen ganz verschieden sei (*πάνυ πολὺ διαφέρον*). Er weist nämlich darauf hin, dass es viele Ungerechte, Gottlose, Unvernünftige und Unbesonnene gebe, die trotzdem ausgezeichnet tapfer wären (*ἀνδρειότατοι διαφερόντως*).

Sokrates sucht nun auch diese Behauptung des Protagoras zu widerlegen: Der Sophist muss zugeben (349 E.), dass die Tugend und ihre Teile etwas Schönes sind. Sokrates führt ihn auf den Unterschied von *θάρσος* und *ἀνδρεία, θαρροῦντες* und *ἀνδρεῖοι.* Für die *ἀνδρεία* wird, da sie etwas Schönes sein muss, eine gewisse *ἐπιστήμη* notwendig vorausgesetzt (350 Af.). Der Mut aber, der ohne Berechnung und Einsicht sich in Gefahren stürzt, wird *θάρσος* genannt. Diese unüberlegte Tollkühnheit aber ist *αἰσχρόν* und muss von der Tugendfrage ausgeschieden werden. Die *ἀνδρεία* des Tugendhaften ist aber mit Einsicht und Ueberlegung gepaart, so dass Tapferkeit und Einsicht (*ἀνδρεία* und *σοφία*) unzertrennlich mit einander verbunden sein müssen und dass die eine zugleich mit der andern vorhanden ist.

Oben war nun schon die Gleichheit der *σοφία* mit der *σωφροσύνη*

(332 A.) und der σωφροσύνη mit der δικαιοσύνη und die Gleichheit dieser mit der ὁσιότης nachgewiesen. Daraus folgt, dass die ἀνδρεία, da sie ja eben der σοφία gleichgestellt wurde, auch mit den 4 übrigen Tugenden gleichwertig ist.

So ist Protagoras auch hier widerlegt; er entzieht sich nur noch einmal dem obigen Schlusse (350 C. ff.).

Ohne weiter in ihn zu dringen, schlägt Sokrates einen anderen Weg ein, um seinen Gegner zu überführen.

Er geht aus von der ἐπιστήμη und spricht folgende Sätze aus (352 B): Die Erkenntnis ist etwas Schönes und beherrscht den Menschen derart, dass, wenn er einmal das Gute und Schlechte erkannt hat, er von nichts anderem mehr abhängig ist (352 C.). Nämlich Zorn, Lust, Schmerz, Liebe und Furcht werden ihn nicht abhalten, das zu thun, was die ἐπιστήμη ihm vorschreibt. Das gibt Protagoras zu und bestätigt auch, dass freilich die grosse Menge (οἱ πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων) nur die ἡδονή als das leitende Prinzip in allen Handlungen aufstellt (356 B.). Diese hält das Angenehme für das Gute, das Unangenehme für das Schlechte (354 C.). Von dieser gemeinen Auffassung des Guten ausgehend, behauptet Sokrates, dass sogar zur Abschätzung des Angenehmen und Unangenehmen notwendig eine μετρητικὴ τέχνη (357 A.) oder ἐπιστήμη gehöre.

Aus dieser Auffassung des Lustprinzips in allen Handlungen und aus der Voraussetzung einer abschätzenden Kunst (τέχνη μετρητική leitet Sokrates folgende Sätze ab, welche von Protagoras und den übrigen anwesenden Sophisten Hippias und Prodikus angenommen werden:

Das Angenehme ist gut, das Unangenehme schlecht (358 A.); die auf dem Angenehmen beruhenden Handlungen sind schön (πράξεις καλαί). Eine schöne Handlung ist gut und nützlich (τὸ καλὸν ἔργον ἀγαθόν τε καὶ ὠφέλιμον). Jeder Mensch thut immer das Bessere, niemand sucht mit Bewusstsein das Schlechtere; jeder wählt von zwei Uebeln das kleinere. Niemand geht auf das aus, was er fürchtet, d. h. was er für ein Uebel hält (358 E).

Mit diesem letzten Satze ist Sokrates nahe an das Wesen der Tapferkeit herangetreten; denn nach einer kurzen Betrachtung ergibt sich, dass die Tapferkeit in der Kenntnis der Dinge besteht, die man fürchten oder nicht fürchten muss: ἡ σοφία ἄρα τῶν δεινῶν καὶ μὴ δεινῶν ἀνδρεία ἐστίν 360 D.

Die Tapferkeit ist also wiederum auf die Einsicht zurückgeführt und nach den früheren Schlussfolgerungen mit den übrigen Tugenden gleich. So ist Protagoras durch die zwingenden Schlüsse des Sokrates

in die beschämende Lage gebracht, sich im Kreise seiner Bewunderer zum dritten Male besiegt zu sehen.

Es ist nun auch auf diesem Wege (der Annahme der Gleichheit von *ἡδύ* und *ἀγαθόν*) die Gleichheit der *ἀνδρεία* mit der *σοφία* und durch diese mit den übrigen Tugenden nachgewiesen. Zugleich aber ist der weitere Fortschritt sichtbar, dass für die *ἀρετή* überhaupt das Vorhandensein einer *ἐπιστήμη* gefordert und nachgewiesen wird. Daraus muss nun wieder geschlossen werden, dass, wenn die Tugend eine *ἐπιστήμη* ist, sie auch lehrbar sein muss (361 B.).

Auffallend ist nun, dass Sokrates, der am Anfange des Dialogs gegen die Ansicht des Protagoras die Lehrbarkeit der Tugend bestreitet, jetzt am Schlusse sich bemüht, deren Lehrbarkeit zu beweisen, ohne die erstere entgegengesetzte und ihm noch gegenwärtige Meinung zurückzunehmen. Dieser Widerspruch wird im Dialoge selbst nicht aufgeklärt und Sokrates selbst erkennt an, dass vieles unklar und verworren sei (361 C.): *πάντα ταῦτα καθορῶν ἄνω κάτω ταραττόμενα δεινῶς* . . .

Aus unserem Dialoge gehen jedoch folgende feste Sätze hervor: Die Tugend ist eine einheitliche, dieselbe hat 5 Teiltugenden *δικαιοσύνη, σωφροσύνη, ὁσιότης, ἀνδρεία* und *σοφία*. Diese sind unter sich ihrem innersten Wesen nach gleich. — Der Beweis freilich für diese Wesensgleichheit der Tugenden ist noch nicht aus inneren philosophischen Gründen erfolgt, sondern nur aus logischen Schlussfolgerungen. Vgl. 331 A — 333 D. — Als Grundlage der Tugend wird die *ἐπιστήμη* aufgestellt. Aus dem letzteren Satze lässt sich dann sofort folgern, dass die Tugend lehrbar ist.

Allgemeine Uebersicht.

Unser Gespräch behandelt zuerst die politische Tugend, worin sich eine rein praktisch-populäre Auffassung der *ἀρετή* zeigte. In diesem ersten Teile findet sich der Widerstreit des Sokrates gegen die Lehrbarkeit der *ἀρετὴ πολιτική*. Der zweite mehr dialektische Teil behandelt die Tugendfrage in einem höheren philosophischen Sinne. Hier behauptet Sokrates die Lehrbarkeit der Tugend. Wer dabei nicht einen wirklichen Widerspruch annehmen will, in den Plato seinen Lehrmeister hat geraten lassen, der wird vermuten, dass die beiden auseinandergehenden Behauptungen des Sokrates aus einer zweifachen Auffassung der *ἀρετή* hervorgegangen sind. Diese doppelte Ansicht des Sokrates tritt nicht in ausdrücklichen Worten zu Tage und wird von Protagoras auch nicht erkannt, daher dessen Verwirrung und Unklarheit. Diese Schwierigkeit wird im Dialoge Menon gelöst, wo Sokrates

in Uebereinstimmung mit seiner jetzigen noch nicht ausgesprochenen Doppelansicht nachweist, dass es wirklich eine Tugend gebe, die nicht lehrbar ist und eine solche, die lehrbar ist. Auch Bonitz sagt Plat. Studien p. 249, dass dieser Widerspruch für Plato kein Widerspruch sei, dass die Auflösung desselben im Menon erfolge. Ganz ähnlich spricht sich Deuschle aus in seiner Ausgabe des Protagoras (Einleitung p. 10 3. Aufl.).

Dass unser Dialog keinen genügenden Abschluss hat und nur unzureichende Aufschlüsse und Beweise liefert, zugleich aber der Ausgangspunkt für nachfolgende genauere Untersuchungen ist, zeigt Plato unter anderem in folgender Stelle: 361 C.: *ἐγὼ οὖν, ὦ Πρωταγόρα, πάντα ταῦτα καθορῶν ἄνω κάτω ταραττόμενα δεινῶς, πᾶσαν προθυμίαν ἔχω καταφανῆ αὐτὰ γενέσθαι καὶ βουλοίμην ἂν ταῦτα διεξελθόντας ἡμᾶς ἐξελθεῖν καὶ ἐπὶ τὴν ἀρετὴν ὅ τι ἔστι, καὶ πάλιν ἐπισκέψασθαι περὶ αὐτοῦ, εἴτε διδακτὸν, εἴτε μὴ διδακτόν*... Es finden sich nämlich in dem Dialoge eine Menge philosophischer Sätze aufgestellt, die von den Mitunterrednern teils gebilligt, teils nur hypothetisch angenommen werden, z. B. Einfluss der *ἐπιστήμη* auf das menschliche Handeln. Wieder andere Grundsätze waren der herrschenden Meinung entnommen und entbehren noch einer festen philosophischen Begründung, so der Satz vom Angenehmen und Guten. Die Art der Beweisführung ist auf beiden Seiten grösstenteils mehr formell dialektisch als wissenschaftlich philosophisch. Ich erinnere an den Beweis des Protagoras für die Lehrbarkeit der *ἀρ. πολιτική* (322—328), ferner an die Beweise des Sokrates für die Gleichheit der 5 Tugenden (331—333).

Wenn Becker (*Charmides* p. 26 Halle 1879) behauptet, dass im Protagoras teils gelehrt, teils im Einklang mit anderen Dialogen vorausgesetzt wird, dass nicht die einzelnen Tugenden mit der *σοφία* einerlei sind, sondern nur dass sie alle in der *σοφία eins* sind, dass sie erst durch die *σοφία* zur Tugend werden, so ist damit der wirkliche philosophische Inhalt unrichtig dargestellt. Dieser gestaltet sich vielmehr schematisch folgendermassen:

δικαιοσύνη = *ὁσιότης* (331 B. *ταὐτόν ἐστι*...)
σωφροσύνη = *σοφία* (333 B *ἓν ἂν εἴη*...)
δικαιοσύνη = *σωφροσύνη* (333 D. wird nicht ganz durchgeführt, aber 349 D. zugestanden)
ἀνδρεία = *σοφία* (360 D.).

Daraus folgt nun, dass alle Teiltugenden gleichwertig sind.

Bonitz hält die Beweise der Gleichheit der Tugenden (a. a. O. p. 247) für Täuschungen, die sich Sokrates mit Protagoras erlaubt; eine An-

sicht, die sich nicht wohl rechtfertigen lässt. Die Beweise sind allerdings nicht mit wissenschaftlichen Gründen geführt, sondern sind nur logisch formal. Sokrates sowohl als auch Protagoras nehmen dieselben im Ernste; jedoch bleiben sie wissenschaftlich genommen unzulänglich.

In Uebereinstimmung damit äussert auch Sokrates den Wunsch, volle Klarheit über alle diese Punkte zu erhalten und seine Worte 361 C.: *πᾶσαν προθυμίαν ἔχω καταφανῆ αὐτὰ γενέσθαι* lassen später derartige Erörterungen erwarten. Dieses behauptet auch Deuschle in der Ausgabe des Protagoras (3. Aufl. p. 130 Anm. 16 bearb. von *Cron*), indem er sagt: „Sokrates bezeichnet hiemit keineswegs die Resultate der Untersuchung als zweifelhaft, sondern dass sie einer tieferen Begründung durch eingehendere Untersuchung fähig und bedürftig sind.“ Plato selbst stellt diese Erörterungen als die notwendigen Vorfragen auf (*ταῦτα διεξελθόντας*), nach deren Erledigung er eine nochmalige Untersuchung (*πάλιν ἐπισκέψασθαι*) über das Wesen der Tugend (*ὅ τι ἐστὶν ἀρετή*) und ihre Lehrbarkeit (*εἴτε διδακτὸν εἴτε μή*) führen will. Auch Ast hält (a. a. O. p. 105) den Protagoras für den ersten platonischen Dialog, in dem „gleichsam die Keime der nachfolgenden Gespräche“ enthalten sind. Bevor also jener Dialog folgt, in welchem das Wesen und die Lehrbarkeit der Tugend wiederum behandelt wird (im Menon), müssen andere eingeschoben werden, welche die Zweifel und Hypothesen des Protagoras erklären und tiefer begründen, beziehungsweise berichtigen. Die oben angeführte Stelle 361 C. halte ich für einen wichtigen Anhaltspunkt für die nachfolgenden Dialoge, indem hier, wie aus der Erklärung der Stelle hervorgeht, Plato uns einen Blick werfen lässt auf die Art der unmittelbar mit Protagoras zusammenhängenden Arbeiten.

Wenn wir dieses erwägen, so wird die Ansicht K. Fr. Hermanns und seiner Anhänger schwankend und unhaltbar, dass der Mangel eines positiven Resultates und eines befriedigenden Abschlusses, wie hier im Protagoras, ein Beweis dafür sei, dass Plato in seiner philosophischen Entwicklung noch nicht so weit gekommen sei, um jetzt schon die vorliegende Frage zu lösen. Ganz richtig bemerkt deshalb Bonitz (a. a. O. p. 120 Anm. 16): „Man sollte bei dieser Art zu folgern (wie Hermann) doch in Erwägung ziehen, ob denn jene Ruhe und Sicherheit der Diskussion einer Frage als Frage für jemand möglich ist, für den sie eben nur noch Problem ist und eine Möglichkeit der Lösung sich nicht dargeboten hat.“ Hieher gehört auch die Ansicht Ueberwegs (a. a. O. p. 280): „Für das Verständnis des Platonismus ist kaum ein anderer Irrtum gefährlicher als der, eine Zurückhaltung, die Plato aus methodischen Gründen übte, mit einem Nochnichtwissen

zu verwechseln, in welchem er selbst befangen sei.“ Wenn nun auch der Dialog Protagoras Grundlage und Ausgangspunkt für spätere Untersuchungen ist, wie aus unseren Betrachtungen sich ergab, so bleibt doch noch die Frage übrig, ob Protagoras der erste Dialog ist in der Reihe derer, welche die Tugendlehre entwickeln.

Munk behauptet dies (a. a. O. p. 89 f): „Der Protagoras ist der erste Schritt auf dem langen Wege zum Gipfel der platonischen Philosophie.“ Folgendes bestimmt mich, der Ansicht Munks beizutreten: Man sieht, wie Plato in unserem Dialoge von den untersten und populärsten Ausgangspunkten beginnt, welche keine anderen philosophischen Untersuchungen voraussetzen: Sokrates gibt im Eingange dem Hippokrates so eingehende Erklärungen über den Namen, das Wesen und die Thätigkeit der Sophisten, wie wenn dem Leser etwas Neues, noch nicht Dagewesenes vorgeführt würde. Die Einteilung der *ἀρετή* in *πολιτική* und *δημιουργική* ist sicherlich der erste Schritt in der Unterscheidung der Tugend. Während die *ἀρ. δημιουργική* bei Seite gelassen wird, erhält die *ἀρ. πολιτική* eine ganz praktisch populäre Fassung als staatsbürgerliche Tüchtigkeit. Der Sophist Protagoras leitet ferner die *ἀρ. πολιτική* von Zeus ab, er beginnt also die Tugendlehre sozusagen *ab ovo*. Als schliesslich nachgewiesen werden sollte, dass die *ἀνδρεία* auf *ἐπιστήμη* beruhe, ging Plato von dem populären Grundsatze aus, dass angenehm und gut identisch seien.

Plato hat am Schlusse des Protagoras in der mehrerwähnten Stelle (361 C.) das Ziel vorausbestimmt, auf das seine Untersuchungen lossteuern müssen. Er will das Wesen der Tugend zuerst finden und dann entscheiden, ob sie lehrbar ist oder nicht. Dort wurde aber noch angedeutet, dass erst manche Zwischenfrage erledigt sein muss, um auf das letzte Ziel richtig zu kommen. An diese planmässige Vorausverkündigung des Untersuchungsganges schliesst sich eine Stelle im Laches an, die mich veranlasst hat, auf den Protagoras den Laches folgen zu lassen. Die Stelle lautet 190 B.: *εἰ γάρ που μηδ' ἀρετὴν εἰδεῖμεν τὸ παράπαν ὅ, τι ποτὲ τυγχάνει ὄν, τίν' ἂν τρόπον τούτου, σύμβουλοι γενοίμεθα ὁτῳοῦν, ὅπως ἂν αὐτὸ κάλλιστα κτήσαιτο;* das ist derselbe Gedanke wie *Protagoras* 361 C. Bemerkenswert ist noch *Laches* 190 C.: *μὴ τοίνυν περὶ ὅλης ἀρετῆς εὐθέως σκοπώμεθα· πλέον γὰρ ἴσως ἔργον· ἀλλὰ μέρους τινὸς πέρι πρῶτον ἴδωμεν...* Die Untersuchung soll sich also zuerst auf eine Einzeltugend erstrecken, damit so alle Vorbedingungen geschaffen werden, welche die schliessliche Hauptuntersuchung über die Tugend überhaupt und ihre Lehrbarkeit erleichtern. Aus dieser deutlichen Angabe des Untersuchungsganges

schliesse ich, dass *Laches* der erste von den Dialogen ist, die eine Einzeltugend behandeln. Wenn sich ferner Dialoge finden, welche die Einzeltugend vom Standpunkte des Protagoras behandeln, so sind dieselben jedenfalls an Laches anzuschliessen. Es wird mit der Tapferkeit begonnen und das war gerade das im Protagoras zuletzt behandelte und nicht abgeschlossene Thema. So schliessen sich also die beiden Dialoge ihrem Inhalte nach eng aneinander an.

Laches.

Lysimachus und Melesias, zwei biedere athenische Bürger, die Söhne des Thukydides und Aristides, hatten eben in der Palästra der Vorstellung eines Hoplomachen zugesehen. Dazu hatten sie die beiden Feldherrn *Nicias* und *Laches* eingeladen, um deren Urteil zu vernehmen darüber, ob die Uebung in den Waffen für die Erziehung ihrer beiden anwesenden Söhne nützlich ist oder nicht.

Nicias setzt die Vorteile der Waffenübung vom praktischen Standpunkte folgendermassen auseinander (181 E. ff.):

Die Beschäftigung mit den Waffen stärkt den Körper und hält die Jugend von Schlechtigkeiten ab. Die Waffenkunst ist ferner nicht bloss eine Zierde des freien Mannes, sondern auch ein grosser Vorteil in der Schlacht. Ja sie führt allmählich zur höheren Kunst der Strategie und erzeugt endlich mehr Selbstvertrauen und Tapferkeit.

Den Ausführungen des Nicias gegenüber spricht Laches 182 D. seine Bedenken aus. Er ist kein Freund der schulmässigen und künstlichen Waffenübung. Er führt als Beispiel an, dass eben dieser Waffenkünstler, den sie gerade sich produzieren sahen, in ernsthaftem Kampfe und in der Gefahr hinter anderen zurückstand und sich lächerlich machte (183 C. f.). Sokrates, der in der Nähe dieser Männer war, wird nun über diesen Gegenstand gefragt und gebeten, eine Entscheidung zu geben.

Durch ihn erhält das Gespräch sofort einen höheren Gesichtspunkt, indem er behauptet, dass zur Lösung dieser Frage nicht allein Kenntnis des Waffenhandwerks, sondern auch Einsicht in die menschliche Seele notwendig sei. Wenn man nun einen jungen Menschen heranbilden und zu einem vollkommen tüchtigen Manne erziehen wolle, müsse man wissen, wie man *die Tugend* der Seele einpflanzt (190). Dazu ist aber vor allem nötig, einzusehen, was Tugend ist (190 B.): *εἰ γάρ που μηδ' ἀρετὴν εἰδεῖμεν τό παράπαν ὅ, τι ποτὲ τυγχάνει ὄν, τίν' ἂν τρόπον τούτου σύμβουλοι γενοίμεθα ὁτῳοῦν, ὅπως ἂν αὐτὸ κάλλιστα κτήσαιτο.* Um nun zu diesem Tugendbegriff zu kommen, will Sokrates von einem

Teil der Tugend ausgehen, da die Betrachtung der gesammten Tugend zu ausgedehnt sein möchte (*πλέον γὰρ ἴσως ἔργον* 190 C.).

Er beginnt mit der Tapferkeit, mit dem Gegenstand also, den er im Protagoras zuletzt behandelt, aber zu keinem festen Abschlusse gebracht hatte. Es lässt sich nun erwarten, dass Plato Einzeluntersuchungen anstellt über die 5 Cardinaltugenden, wie er hier im Laches mit der *ἀνδρεία* beginnt, da diese Tugenden im Protagoras eine nur unzulängliche Erklärung gefunden haben und andererseits Plato selbst (*Laches* 190 C.) in induktiver Weise durch die einzelnen Teile hindurch zum Ganzen und der Einheit der Tugend vordringen will. Nach diesen Spezialerörterungen ist jener Dialog erst anzusetzen, der das Wesen und die Lehrbarkeit der Tugend im ganzen behandelt.

Bezüglich der Tapferkeit wird nun zuerst die Frage nach dem Begriff derselben aufgeworfen; denn nur so lässt sich über deren Lehrbarkeit entscheiden 190 D. *πρῶτον ἐπιχειρήσωμεν, ὦ Λάχης, εἰπεῖν, ἀνδρεία τί ποτ' ἐστίν. ἔπειτα μετὰ τοῦτο σκεψόμεθα καὶ ὅτῳ ἂν τρόπῳ τοῖς νεανίσκοις παραγένοιτο.* Wir finden hier bei der Tapferkeit dieselbe Bedingung gesetzt wie am Schlusse des Protagoras für die eine Tugend (361 C.). Es soll nämlich zuerst der Begriff gesucht und dann erst über die Lehrbarkeit entschieden werden. Laches erklärt nun die *ἀνδρεία* folgendermassen:

1) Tapfer ist derjenige, der im Kampfe gegen den Feind seinen Posten behauptet und nicht flieht (190 E.).

Sokrates zeigt ihm aber, dass nicht nur unter den Waffen und im Kriege, sondern auch in anderen Verhältnissen und Gefahren Tapferkeit vorhanden sei, in Krankheit, in der Armut, in Trauer und Furcht, in Bekämpfung von Lust und Begierde (191 D.). Damit sind aber nur verschiedene Arten der Tapferkeit angegeben, wie sie sich im Leben zeigen, es muss aber, hebt Sokrates belehrend hervor, der allen Arten gemeinschaftliche Begriff aufgefunden werden (*τί ὂν ἐν πᾶσι τούτοις ταὐτόν ἐστιν* 191 E.). Auf dies hin definiert Laches die Tapferkeit 2) als eine gewisse Beharrlichkeit der Seele (*καρτερία τις τῆς ψυχῆς* 192 B.). Aber nicht jede Beharrlichkeit kann Tapferkeit genannt werden, wirft Sokrates ein, sondern nur 3) die mit Ueberlegung verbundene Beharrlichkeit, *ἡ φρόνιμος ἄρα καρτερία ἀνδρεία ἂν εἴη* 192 D.

Sokrates wünscht aber noch weitere und genauere Bestimmungen dieser Definition und möchte besonders den Gegenstand bestimmter angegeben wissen, auf welchen sich die *φρόνησις* bezieht, *ἡ εἰς τί φρόνιμος καρτερία* 192 E. Zu diesem Zwecke legt Sokrates Beispiele vor, die aber Laches nicht richtig für die Zwecke der Untersuchung verwertet, sondern sogar seiner obigen Definition selbst widerspricht.

So zum Beispiele meint er, ein kleines Heer, welches unter den ungünstigsten Verhältnissen gegen einen vielfach überlegenen und noch dazu durch die Verhältnisse sehr begünstigten Feind Stand hält, sei tapferer als der obsiegende Teil. Man sieht, für den praktischen Kriegsmann ist die Grösse der Gefahr ein Massstab für die Grösse der Tapferkeit. Doch muss er dem Sokrates zugeben, dass in dem gegebenen Falle ein solches Ausharren unvernünftig ist, dass dies nicht schön genannt werden könne und also der Tugend der Tapferkeit widerspreche (193 D.). Laches kann den Gegenstand der *φρόνησις* nicht finden, wiewohl er so nahe zu liegen scheint, er gerät sogar auf die entgegengesetzte Anschauung, dass die *καρτέρησις ἄφρων* eigentlich Tapferkeit sei, was ihm Sokrates entgegenhält. Laches ist eben unphilosophisch genug, um die Tapferkeit nur nach dem Scheine und nicht nach ihren inneren Motiven zu beurteilen.

Sokrates zieht nun den philosophischeren Nicias ins Gespräch. Dieser bringt die Erörterung wieder in Fluss. Indem er sich nämlich auf einen oft gehörten sokratischen Ausdruck beruft (194 D.), behauptet er, dass der Tapfere Einsicht haben müsse: *οὐκοῦν εἴπερ ὁ ἀνδρεῖος ἀγαθὸς δῆλον ὅτι σοφός ἐστιν.* Es ergibt sich nun sofort die Frage, welche Laches vorhin nicht lösen konnte, was das für eine Erkenntnis sei oder was sie zum Gegenstande habe, *ἀλλὰ τίς δὴ αὕτη ἢ τίνος ἐπιστήμη;* 194 E Darauf gibt Nicias folgende Erklärung: (4.) Die Tapferkeit ist die Kenntnis des Furchtbaren und nicht Furchtbaren in allen Lagen des Lebens, *τὴν τῶν δεινῶν καὶ θαρραλέων ἐπιστήμην καὶ ἐν τῷ πολέμῳ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ἅπασιν* 195 A. Diese Definition stimmt mit jener im Protagoras gegebenen überein und bestätigt sie, freilich mit der Erweiterung *καὶ ἐν πολέμῳ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ἅπασιν.*

Sokrates erklärt nun die noch undeutlichen Ausdrücke in der Definition der *ἀνδρεία. τὰ δεινά* sind künftige Uebel. *τὰ μὴ δεινά* (= *θαρραλέα*) sind keine Uebel oder bevorstehende Güter. Es erhält ferner die *ἐπιστήμη* eine genauere Bestimmung über ihren Gegenstand und ihre Ausdehnung. Die Einsicht muss nämlich den ihr zukommenden Gegenstand, wenn er der gleiche bleibt, jederzeit erkennen. Ob die *δεινά* in der Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft liegen, macht objektiv für die Erkenntnis derselben, nach Sokrates' und Nicias' Meinung, kein Hindernis aus. Zeitliche Unterschiede bilden also für die Erkenntnis keine Schranken (199 A.). So ist also die Tapferkeit nicht allein eine Kenntnis des bevorstehenden Guten und Schlimmen, sondern auch dessen, was zu allen Zeiten gut und schlimm ist. 199 C: *καὶ νῦν δή, ὡς ἔοικε, κατὰ τὸν σὸν λόγον οὐ μόνον δεινῶν τε καὶ θαρραλέων ἐπιστήμη ἡ ἀνδρεία ἐστίν, ἀλλὰ σχεδόν τι ἡ περὶ πάντων ἀγαθῶν τε καὶ κακῶν*

καὶ πάντως ἐχόντων ἀνδρεία ἂν εἴη. Wer aber diese Kenntnis alles Guten besitzt, der muss offenbar nicht nur die übrigen Tugenden *σωφροσύνη, δικαιοσύνη, ὁσιότης* und *σοφία* in sich vereinigen, sondern er scheint die Tugend selbst zu besitzen (199 D.).

Allgemeine Uebersicht.

Die im Protagoras aufgestellte Definition der Tapferkeit als *ἐπιστήμη τῶν δεινῶν καὶ μὴ δεινῶν* ist hier im Laches dreifach erweitert: Es ist einmal das Gebiet angegeben, auf welchem die *ἀνδρεία* wirksam ist, durch den Zusatz *καὶ ἐν πολέμῳ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ἅπασιν*, in allen Lagen des Lebens. Es sind ferner die Begriffe *τὰ δεινά* und *τὰ μὴ δεινά* erklärt. Drittens wird die *ἐπιστήμη* ausgedehnt auf das Gute und Böse aller Zeiten 199 A. Von diesem jederzeit und überall Guten sagt der Protagoras nichts; dort glaubt man überhaupt nur eine auf das augenblicklich Praktische und Nützliche gerichtete Erkenntnis wahrzunehmen. Hier im Laches wird aber die Erkenntnis, auf welcher die Tugend beruht, auf ewige und unveränderliche Güter gerichtet. Sehr merkwürdig ist der Umstand, dass, je näher die Untersuchung auf das innerste Wesen der *ἀνδρεία* eingeht, um so deutlicher jene *eine* Gesammttugend hervortritt, von der die Tapferkeit nur ein Teil genannt wurde. Daher sagt auch Sokrates 199 E.: *οὐκ ἄρα, ὦ Νικία, μόριον ἀρετῆς ἂν εἴη τὸ νῦν σοι λεγόμενον, ἀλλὰ σύμπασα ἀρετή.*

Nicht also die Tapferkeit scheint man gefunden zu haben, die man doch suchte, sondern die eine Tugend selbst, in welcher alle anderen als Teile enthalten sind.

Das negative Resultat, welches in manchen Dialogen die Untersuchung abschliesst, wird von verschiedenen Forschern verschieden aufgefasst. Die meisten halten die Resultatlosigkeit für eine scheinbare, andere, wie Becker, nehmen sie für objektiv wahr und ernst gemeint. Gegen diese letztere Ansicht hat *Cron* (Sitzungsb. d. k. b. Akad. d. W. 1881 Hf. II. p. 189) treffend hervorgehoben, woher die eigentümliche Wendung *οὐκ ἄρα εὑρήκαμεν, ὦ Νικία, ἀνδρεία ὅ τι ἐστίν* kommt. Er sagt: „Weil wir es eben nicht mit einer Abhandlung, sondern mit einem Dialog zu thun haben.“ Er weist richtig hin auf die dramatische Darstellung. Dazu möchte ich noch bemerken, dass Plato in seinen früheren Dialogen jenen Satz des Menon 80 A. charakteristisch für die Person des Sokrates zu dramatisieren scheint: *ὦ Σώκρατες, ἤκουον μὲν ἔγωγε, πρὶν καὶ συγγενέσθαι σοι, ὅ τι σύ οὐδὲν ἄλλο ἢ αὐτός τε ἀπορεῖς καὶ τοὺς ἄλλους ποιεῖς ἀπορεῖν.* Wenn Plato dies wirklich zur Darstellung bringt, muss deshalb der Dialog erfolglos sein? Dann hätte er besser nicht geschrieben und den Lesern keine nutzlose Lektüre geboten.

Wir sind also, glaube ich, nicht berechtigt, unseren Dialog für unvollendet oder resultatlos zu erklären. Es lässt sich vielmehr darthun, dass mit diesem Endresultat der von Plato selbst oben 190 C. angegebene Gang der Untersuchung aufs genaueste übereinsimmt. Er wollte, wie es dort ausdrücklich heisst, das Wesen der *ὅλη ἀρετή* finden, dadurch, dass er eine Einzeltugend betrachtete. Das hat er an der *ἀνδρεία* gethan und ist seinem Plane gemäss auf Bestimmungen gekommen, welche der *ἀρετὴ ξύμπασα* eigen sind (199 D). Dabei ist aber doch das philosophische Ergebnis für die Erklärung der *ἀνδρεία* nicht unerheblich; denn diese ist ja die Einsicht in das jederzeit Gute, sie ist gleich mit den übrigen Tugenden und nicht mehr verschieden von der einen Tugend selbst. Aus dem zweiten Gespräch mit Nicias sieht man das Bestreben Platos, die Identität der Tugenden darzustellen, spezifische Unterschiede werden, obwohl sie für die *ἀνδρεία* in der Definition von *φρόνιμος καρτερία* naheliegen, nicht ausdrücklich hervorgehoben. Deshalb halte ich den Laches für eine Antwort auf jene Frage im Protagoras, ob die Tugenden unter sich eins und dasselbe seien (*Prot.* 329 C. *πάντα ὀνόματα τοῦ αὐτοῦ ἑνὸς ὄντος*).

Th. Becker sagt (Jahrb. f. Philol. Bd. 121 p. 307): „Die Fassung der Definition der *ἀνδρεία* als *φρόνιμος καρτερία* ist unbrauchbar, weil sie auch so interpretiert werden kann, dass ein Widerspruch darin liegt.“ Da Becker sich ausschliesslich an den philosophischen Inhalt hält und die dramatische Bewegung zu wenig berücksichtigt — was *Cron* a. a. O. p. 148 mit Recht tadelt —, übersieht er es, dass hier der unphilosophische Laches es ist, welcher in Widerspruch mit sich selbst gerät und statt auf eine *φρόνιμος καρτερία* vielmehr auf eine *ἄφρων καρτέρησις* kommt. Er beurteilt, wie aus den angegebenen Beispielen (193 A. f) zu ersehen ist, die *ἀνδρεία* eben nur nach ihrem äusseren Schein, nach der Grösse der zu bestehenden Gefahr. Er achtet nur auf die *καρτερία*, nicht aber auf die *φρόνησις*. Deshalb wendet sich auch Sokrates an den Nicias, der in seiner Definition nur die *φρόνησις* oder *ἐπιστήμη* besonders betont. Mit dieser Auffassung des Nicias ist der spezifische Unterschied der *ἀνδρεία*, der in *καρτερία* liegt, aufgegeben und die Untersuchung gelangt naturgemäss zur *ἀρετὴ σύμπασα*.

Steinhart stellt den Laches mit anderen kleineren Dialogen vor den Protagoras und nennt sie „fragmentarische Vorstudien“ (a. O. I. p. 399) „Ueberall finden sich, sagt er, geniale Skizzen und Andeutungen grosser Wahrheiten, überall bedeutende und schwierige, aber ungelöste Fragen

und Probleme, nirgends aber ein klarer und gerundeter Abschluss, nirgends ein sicherer und reiner Ertrag der Untersuchungen."

Eine solche von Steinhart behauptete Resultatlosigkeit ist für unseren Dialog, wenn wir die oben angeführten Ergebnisse betrachten, durchaus nicht vorhanden. Noch weniger aber kann der Laches eine Vorstudie zum Protagoras sein. Denn man vergleiche nur folgende Sätze und bestimme, bei welchem Dialog ein höherer Gesichtspunkt, eine faktische Fortentwicklung zu Tage tritt: Im Laches wird die *ἀνδρεία* in die Erkenntnis alles Guten und Schlechten gesetzt (199 C) und wird gleich darauf (199 D.) mit den übrigen Tugenden als identisch aufgefasst und sogar als nicht mehr verschieden von der einen Tugend selbst dargestellt. Dagegen muss im Protagoras Sokrates den philosophisch niedrig stehenden Glauben bekämpfen, dass die Einzeltugenden ganz und gar von einander verschieden seien. Im Protagoras bemüht sich Sokrates, den Beweis zu liefern, dass die Tapferkeit auf einer *ἐπιστήμη* beruht, im Laches wird die *ἐπιστήμη* als eine bekannte Lehre des Sokrates vorausgesetzt. Das beweisen die Worte des Nicias 194 D.: *πολλάκις ἀκήκοά σου λέγοντος, ὅτι ταῦτα ἀγαθὸς ἕκαστος ἡμῶν, ἅπερ σοφός.* Ferner: *οὐκοῦν εἴπερ ὁ ἀνδρεῖος ἀγαθός, δῆλον ὅτι σοφός ἐστιν.* Würden diese philosophischen Grundsätze dem Protagoras vorangehen, so wäre dies nicht ein Fortschritt der philosophischen Gedankenentwickluug, es wäre für die damaligen Leser keine successive Belehrung gewesen. Denn das muss man, wie ich glaube, als selbstverständlich annehmen, dass Plato durch seine Schriften belehren und nicht bloss durch die rein formelle Dramatik ergötzen wollte. Es dürfen also keine solchen Inversionen vorkommen, dass man feststehende und als begründet angenommene Sätze in einem nachfolgenden Dialog als noch nicht feststehend und bestritten darstellt. Die unvollendete und angezweifelte Untersuchung über die Tapferkeit, wie sie im Protagoras sich findet, konnte Plato nicht schreiben, nachdem er vorher im *Laches* eine ausführliche Darlegung gegeben hatte. Das gebot die Rücksicht auf seine Leser, Schüler oder Gegner. Gewiss muss man das Vollkommenere später setzen als das Einfache oder Hypothetische.

Schleiermacher hat richtig geurteilt, wenn er den Laches einen „Anhang oder Erweiterung" des Protagoras nennt (a. O. I. p. 321). Auch Munk findet (a. O. p. 96) im Laches eine „Fortentwicklung des im Protagoras aufgestellten Begriffs der Tugend" und p. 105 nennt er den *Charmides* und *Laches* „notwendige Sprossen", die uns in der Erkenntnis der Tugend überhaupt einige Stufen weiter führen. Für unrichtig dagegen ist die Ansicht K. Fr. Hermanns zu erklären, welcher den Laches als Vorstufe zum Protagoras setzt (a. O. p. 450), worin

ihm Steinhart und Susemihl gefolgt sind. *Cron* schliesst sich dieser Ansicht auch an (a. O. p. 195), weil er es mit Zeller hält, welcher ausdrücklich bemerkt, dass es in einzelnen Fällen zweifelhaft sein kann, ob sich eine Erörterung zu einer andern als vorbereitende Begründung oder als nachträgliche Ergänzung verhält (Zeller Ph. d. Gr. II. 1. 3. Aufl. p. 447). Ich glaube aber im Obigen nachgewiesen zu haben, dass dieser Zweifel beim Laches nicht vorhanden ist. Ich habe auf den Protagoras den Laches folgen lassen nicht aus Gründen der äusseren Form, sondern auf Grund des philosophischen Fortschrittes. *Cron* sucht ferner seine Vermutung von der Priorität des Laches noch zu verstärken durch die Rücksicht auf die lange „künstlerische Zurüstung", die mehr als die Hälfte des Dialoges einnehme, die sich doch weniger gut für einen ergänzenden Anhang, als für eine mit selbständiger Absicht entworfene und ausgeführte Schrift eigne. Solche Beweismittel, die aus der äusseren Form, aus der Art der Composition auf die *Reihenfolge* der Dialoge schliessen, sind gegenüber dem Gedankeninhalte gar nicht massgebend, da der Schriftsteller die Form auch hätte anders gestalten können. Diese formalen Gründe halte ich für unzuverlässig und schwankend, ja für verderblich, weil dadurch die Frage nach der Reihenfolge der Dialoge mehr verwirrt als aufgeklärt und gefördert wird, indem der subjektiven Willkür ein viel zu weiter Spielraum eingeräumt wird. Die Gründe, nach denen man die Reihenfolge darlegen will, müssen einen objektiv wissenschaftlichen Wert haben.

Cron fügt noch weiter hinzu (a. O. p. 195), dass im Protagoras kaum eine Andeutung zu finden sei, welche als Hinweisung auf eine solche beabsichtigte Ergänzungsschrift aufgefasst werden könnte. Dieser Behauptung gegenüber verweise ich nur auf die Stelle *Protagoras* 361 C. ff.: *ἐγὼ οὖν, ὦ Πρωταγόρα, πάντα ταῦτα καθορῶν ἄνω κάτω ταραττόμενα δεινῶς, πᾶσαν προθυμίαν ἔχω καταφανῆ αὐτὰ γενέσθαι* und 361 E.: *καὶ περὶ τούτων δὲ εἰσαῦθις, ὅταν βούλῃ, διέξιμεν.* Während nun *Cron* eine solche Andeutung des Protagoras nicht zugibt, führt er dagegen eine Stelle aus dem Laches an, welche das Thema des Protagoras erwarten lasse. Die Stelle lautet: 200 B.: *ἐγὼ δ' οἶμαι ἐμοὶ περὶ ὧν ἐλέγομεν νῦν τε ἐπιεικῶς εἰρῆσθαι, καὶ εἴ τι αὐτῶν μὴ ἱκανῶς εἴρηται, ὕστερον ἐπανορθώσεσθαι...* Nicias sagt, dass seine Erörterungen trefflich gewesen seien (*ἐπιεικῶς εἰρῆσθαι*) und wenn irgend etwas darin (*εἴ τι αὐτῶν*) nicht hinreichend auseinandergesetzt sei, so werde dies später berichtigt werden. Daraus folgt, dass die Erklärungen über die *ἀρετή* und die *ἀνδρεία* im ganzen als richtig anerkannt sind, dass vielleicht noch einzelnes zu berichtigen sein wird.

Sokrates bemerkt dazu keineswegs, dass Nicias nicht recht habe. Daraus kann man doch nicht schliessen, dass eine umfassende Darstellung der Tugendlehre im Sinne des Dialogs Protagoras versprochen werde! Man kann nur schliessen: Die Frage nach der *ἀνδρεία* ist als nahezu gelöst zu betrachten, sollten noch nähere Bestimmungen nötig sein, so werden diese später kommen. Diese näheren Bestimmungen können wir aber mit aller Mühe nicht im Protagoras finden. Wohl aber finde ich diese in der Politeia. Ich erwähne nur noch schliesslich eine weitere Ansicht von *Cron* (a. O. p. 196 f.), auf die er allerdings selbst weniger Gewicht legt. Er sagt, die Stellung des Laches hinter Protagoras sei etwas gefährlich, es könnte leicht ein „*ungünstiger*"! Beurteiler ihn als Nachahmung erklären; denn die künstlerische Seite des Laches stehe mit der Vortrefflichkeit der dramatischen Einkleidung des Protagoras nicht auf gleicher Stufe.

Ich wiederhole zum Schlusse, dass Laches nach Protagoras zu setzen ist, weil er in der Tugendlehre einen höheren Standpunkt einnimmt.

Mit dem Laches setzt Steinhart (I. p. 342) den *Charmides* in enge Verbindung „wegen ihrer genauen Verwandtschaft nach Inhalt und Form". Er sagt an derselben Stelle weiter: „Man findet darin einen kunstvollen dramatischen Plan, Handlung mit reichem scenischen Schmucke und lebensfrischer Charakteristik, Sokrates tritt als rüstiger Mann auf unter befreundeten Jünglingen oder Männern. Kein Sophist oder widersprechender Mitbürger stört den vertrauten Kreis, wie in mehreren späteren Dialogen." Er nennt deshalb den Lysis, Charmides und Laches „die Erzeugnisse der jugendlichsten Begeisterung Platos". Wie schön und wahr auch diese Sätze sein mögen, zur Anordnung der Dialoge können sie nicht massgebend sein. Nur um des philosophischen Inhaltes willen kann Plato geschrieben haben. Mehr als diese äusseren Gründe Steinharts halte ich folgendes für entscheidend in Bezug auf die Stellung des Charmides: Wie der Laches die *ἀνδρεία*, so stellt der Charmides die Tugend der *σωφροσύνη* dar. Beide behandeln also eine von den schon oft erwähnten Teiltugenden, sie gehören mithin in eine Reihe und haben den Zweck, die im Protagoras nicht hinlänglich klar gewordenen Begriffe der *ἀνδρεία* und *σωφροσύνη* näher zu erörtern und zugleich dem Wesen der *ἀρετὴ ξύμπασα* nahe zu kommen. Diesen Zweck hat Sokrates im Laches 190 C. deutlich gekennzeichnet und den Weg angegeben, auf welchem die Untersuchung bis zum Wesen der einen Tugend gelangt. Weil nun diese bestimmte Angabe des Untersuchungsgangs im Laches steht, so muss auch dieser Dialog die Reihe derer eröffnen, welche eine Einzeltugend behandeln, dieselbe Methode und den nämlichen philosophischen Standpunkt zeigen

wie der Laches. Sollte ausserdem der Charmides den Laches als Erklärung notwendig voraussetzen, so wäre ein sicherer Beweis geliefert, dass Charmides dem Laches folgt.

Charmides.

Sokrates lässt sich in der Palästra mit dem jungen und schönen Charmides, einem nahen Verwandten des Kritias, in ein Gespräch ein über die *σωφροσύνη*. Er legt dem Jünglinge die Frage vor, welche Ansicht er über die Tugend der *σωφροσύνη* habe. Dieser antwortet (159 B.), sie bestehe darin *κοσμίως πάντα πράττειν καὶ ἡσυχῇ*. Er bezeichnet sie kurz als eine gewisse *ἡσυχιότης*. Sokrates gibt zu, dass diese Erklärung nicht ganz unrichtig sei, dass sie sogar mit der allgemein üblichen Ansicht übereinstimme: *φασί γέ τοι, ὦ Χαρμίδη, τοὺς ἡσυχίους σώφρονας εἶναι* 159 B. Aber er macht ihn gleich aufmerksam, dass nicht jede *ἡσυχιότης* schön und lobenswert sei, was doch bei einer Tugend immer der Fall sein müsse. In vielen Dingen und Handlungen, z. B. im Lernen, sei gerade das Gegenteil *ταχύτης καὶ ὀξύτης* das Schöne, die *ἡσυχία* aber das Tadelnswerte. Die erste Definition bekundet eine ganz äusserliche Auffassung der *σωφροσύνη*. Aber aufmerksam gemacht auf das sittlich-ästhetische Moment des *καλόν*, bringt Charmides nach einigen Bedenken die zweite Definition, indem er die *σωφροσύνη* eine gewisse *αἰδώς* nennt: *δοκεῖ τοίνυν μοι αἰσχύνεσθαι ποιεῖν ἡ σωφροσύνη, καὶ εἶναι ὅπερ αἰδώς* 160 E. Nun ist aber *αἰδώς* auch nicht immer am Platze, das will Sokrates mit dem homerischen Verse sagen, der auch schon am Schlusse des Laches 201 B. erwähnt ist: *αἰδὼς δ' οὐκ ἀγαθὴ κεχρημένῳ ἀνδρὶ παρεῖναι* Odyss. 17, 347. Darauf bringt Charmides die dritte Definition: die *σωφροσύνη* besteht darin, dass man das Seinige thut, *τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν* 161 B., ein Satz, den er von einem Philosophen gehört haben will. Während Charmides die beiden ersten Definitionen aus seinem eigenen inneren Tugendgefühl herausgenommen hat, ist die dritte ein Citat, eine Erinnerung an einen gehörten Ausspruch. Sokrates bezieht diesen Ausspruch *τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν* auf den philosophisch gebildeten Kritias, der an der anderen Seite des Charmides sitzt. Er erklärt aber diese Definition für schwierig und rätselhaft (*αἰνίγματί τινι ἔοικεν* 161 C.), da man nicht sofort einsehe, was man sich darunter denken soll. Auf diese Weise wird Kritias in das Gespräch hereingezogen. Dieser erklärt nun dem zweifelnden Sokrates, dass er die *σωφροσύνη* auffasse als die Ausübung des Guten *τὴν τῶν ἀγαθῶν πρᾶξιν* 163 E. Es ist also *τὰ ἑαυτοῦ* = *ἀγαθά* gesetzt

worden. Sokrates bringt sodann den Kritias dahin, zu behaupten, dass natürlich jeder Mensch bei der Ausübung des Guten wissen müsse, dass er *σωφρονῶν* sei (164 A.), so dass also nicht die unbewusste Ausübung des Guten die *σωφροσύνη* sein könne, sondern die auf Erkenntnis gegründete. Diese Erkenntnis bezeichnet Kritias näher als die Selbsterkenntnis *τὸ γιγνώσκειν ἑαυτόν* 164 D.

Ohne die letzte Definition des Kritias zu widerlegen oder auch nur zu bezweifeln, spinnt Sokrates den Faden des Gesprächs dadurch weiter, dass er gerade von dieser Selbsterkenntnis ausgehend die Frage aufwirft, welchen Erfolg diese Erkenntnis hervorrufe, *τί καλὸν ἡμῖν ἔργον ἀπεργάζεται καὶ ἄξιον τοῦ ὀνόματος;* 165 D, oder welches der näher bestimmte Gegenstand dieser Kenntnis ist.

Kritias tadelt auf Grund der ersten Frage den Sokrates, weil er von der *σωφροσύνη* ein *ἔργον* als Erfolg verlange, wie man ein Haus durch die Baukunst erhalte.

Sokrates hält sich nun an die zweite Frage und sagt, es gebe doch *ἐπιστῆμαι*, die sich auf einen genau anzugebenden Gegenstand beziehen, der ausser ihnen liegt und von ihnen selbst verschieden ist. So sei doch das Schwere und Leichte von der Wägekunst verschieden. Ebenso müsse doch auch die Selbsterkenntnis ihren Gegenstand haben, der ausser ihr und verschieden von ihr ist, *τίνος ἐστὶν ἐπιστήμη, ὅ τυγχάνει ἕτερον ὂν αὐτῆς τῆς σωφροσύνης* 166 B. Kritias gibt diese von Sokrates verlangte Analogie der *σωφροσύνη* mit anderen *ἐπιστῆμαι* nicht zu, sondern behauptet, dass die *σωφροσύνη* eine Ausnahme mache und sowohl alle anderen *ἐπιστῆμαι* als auch *sich selbst* erkenne. Er spricht dabei die Vermutung aus, dass Sokrates damit umgehe, ihn zu widerlegen 166 C. Er fürchtet einen Angriff des Sokrates. Dieser aber beschwichtigt ihn damit, dass er eine etwaige Widerlegung (*εἰ ὅτι μάλιστα σὲ ἐλέγχω* 166 C.) aus keinem anderen Grunde zu erreichen suche, als um sich selbst zu prüfen; er fürchte nämlich die Meinung in sich zu hegen, etwas zu wissen, während er doch nichts wisse. Er spricht dem Kritias Mut zu (*θαρρῶν, ὦ μακάριε*), er möge es ganz unberücksichtigt lassen, ob Kritias oder Sokrates widerlegt werde, sondern nur auf den Erfolg achten 166 D., E. Diese Auseinandersetzung ist für die Auffassung des Dialogs von Wichtigkeit. Hier gehen die Ansichten der Erklärer auseinander. Da sich an dieser Stelle die Wege kreuzen, fragen wir: Was soll man von diesem letzteren Zwiegespräche halten? Offenbar dass zwei nicht übereinstimmende Ansichten sich gegenüberstehen; die des Sokrates, welcher behauptet, dass der Gegenstand der Selbsterkenntnis von der Erkenntnis verschieden sein müsse, wie das Schwere und Leichte von der Wägekunst etwas Verschiedenes ist

(166 B.). Dieser Forderung steht gegenüber die Ansicht des Kritias, dass die Selbsterkenntnis sich selbst erkenne und die übrigen *ἐπιστῆμαι*. 166 C.

Bonitz hat a. a. O. p. 234 ganz richtig hervorgehoben, dass Sokrates nicht zum Scheine durch die Frage nach dem von der *σωφροσύνη* verschiedenen Gegenstande das Gegenteil von der Antwort des Kritias bezeichnet. Becker nennt (a. a. O. p. 54) diese Auffassung von Bonitz unbegreiflicherweise einen „Scheinbeweis".

Sokrates beharrt aber nicht länger bei seiner Ansicht, sondern fragt den Kritias, wie er denn eigentlich meine. Dieser erklärt seine Definition noch in folgender Weise: Der Sophron ist im Stande, nicht nur sich selbst zu erkennen und zu untersuchen, was er weiss oder nicht weiss, sondern er kann auch einsehen, was andere wissen und nicht wissen (167 A.). Die Definition konzentriert sich dadurch auf den Ausdruck *ἐπιστήμη ἐπιστήμης*. Mit den Worten „*ἐγὼ μὲν οὐ πιστεύω ἐμαυτῷ ἱκανὸς εἶναι ταῦτα διελέσθαι*" (169 A.) verlässt Sokrates die Frage, ob es möglich ist, eine *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* nachzuweisen, er überlässt diese Aufgabe dem Kritias. Als dieser dazu unfähig erscheint, fordert er ihn auf (169 D.), die Möglichkeit hypothetisch anzunehmen und den anderen Satz zu untersuchen (167 A.), ob wirklich der *σώφρων* wisse, was andere wissen und was nicht. Den Ausführungen des Kritias hält Sokrates einfach die Erfahrung gegenüber und zeigt ihm, dass eine solche *ἐπιστήμη* nirgends besteht. *νῦν δὲ ὁρᾷς, ὅτι οὐδαμοῦ ἐπιστήμη οὐδεμία τοιαύτη οὖσα πέφανται* (172 A.). Und wenn auch, gibt Sokrates zu, ein solches Wissen möglich wäre, so würden die Menschen sich zwar vor dem Irrtum hüten können, aber glücklich würden sie dadurch nicht sein (173 D.). Die Definition von *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* ist nach den Ausführungen des Dialogs als unhaltbar verworfen. Bonitz schon beweist dies der Ansicht Schleiermachers gegenüber; doch hat Becker neuerdings diese Ansicht einer Nichtverwerfung von *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* zu beweisen gesucht.

Der Gang der Untersuchung geht nun folgendermassen weiter: Nicht jedes beliebige Wissen also macht glücklich. Mit diesem Schlusse kehrt Sokrates wieder zu einfacheren Anschauungen zurück und zwingt den Kritias, ihm zuzugestehen, dass derjenige am glücklichsten sei, dessen Wissen sich nicht nur auf das Gegenwärtige, Vergangene und Zukünftige beziehe, sondern auf das Gute und Böse (174 A., B.) *ἢ (ἐπιστήμη) τί οἶδε καὶ τῶν ὄντων καὶ τῶν γεγονότων καὶ τῶν μελλόντων ἔσεσθαι; ... ἧ τὸ ἀγαθὸν, ἔφη, καὶ τὸ κακόν.* Dies hält Sokrates für eine entscheidende Antwort. Das ist aus den nachfolgenden Worten zu schliessen: *ὦ μιαρέ, πάλαι με περιέλκεις κύκλῳ κτλ*... die Definition ist

nämlich auf den früheren Ausdruck *τῶν ἀγαθῶν πρᾶξις* 163 E. zurückgegangen.

Auch noch von einem anderen Gesichtspunkte aus zeigt Sokrates dem Kritias die Unhaltbarkeit seiner Definition von *ἐπιστήμη ἐπιστήμης*. Da die *σωφροσύνη* eine Tugend ist, so muss sie einen Nutzen haben. Nun kann aber durch die Erkenntnis einer Erkenntnis, nämlich durch das Bewusstsein, *dass* man etwas weiss oder *dass* man etwas nicht weiss, uns kein Nutzen entstehen 174 D. f. Die von Kritias gegebene Definition ist also unrichtig. Kritias gibt es selbst zu (175 A.) und nun macht Sokrates den Schluss, indem er sagt, dass die *σωφροσύνη* nicht gefunden sei. Was bedeutet dieses negative Resultat? Ist damit nur die letzte Definition des Kritias, die *ἐπιστήμη ἐπιστήμης*, zurückgewiesen? Ist die ganze Untersuchung wertlos? Alle früheren Definitionen wurden nicht bestritten. Von der *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* aber wird gezeigt, dass sie nach der Auffassung des Kritias nicht möglich ist, dass sie nicht glücklich macht und keinen Nutzen bringt.. Kritias ist widerlegt; Sokrates zeigt aber während dieser Widerlegung deutlich, welches Wissen die Bedingungen einer Tugend enthält. Die *ἐπιστήμη ἀγαθοῦ* macht uns glücklich und verschafft Nutzen (174 B., D.). Das muss man denn auch für das wirkliche Resultat des Dialoges halten. Die Negation bezieht sich nur auf die letzte Definition des Kritias.

Das positive Resultat des Dialogs ist das nämliche wie im Laches. Es wird hier gesagt: Der Mensch ist am glücklichsten in der Erkenntnis des Guten 174 B.: *ἢ τί οἶδε καὶ τῶν ὄντων καὶ τῶν γεγονότων καὶ τῶν μελλόντων ἔσεσθαι;.. ἢ τὸ ἀγαθὸν, ἔφη, καὶ τὸ κακόν.* Damit vergleiche man die Stelle im Laches 199 B.: *οὐ γὰρ μελλόντων μόνον πέρι τῶν ἀγαθῶν τε καὶ κακῶν ἐπαΐει, ἀλλὰ καὶ γιγνομένων καὶ γεγονότων...* Aus einer solchen Kenntnis wird im Laches sowohl der Besitz der anderen Tugenden, *σωφροσύνη, δικαιοσύνη, ὁσιότης* und *σοφία*, als auch der einen Gesammttugend geschlossen 199 D. Dieser Schluss (199 D.) ist für die Auffassung der platonischen Dialoge von Wichtigkeit, er ist eine Grundansicht, ich möchte sagen ein Lehrsatz der platonisch-sokratischen Ethik.

Im Charmides findet sich nun die nämliche Behauptung, dass die *σωφροσύνη* die Erkenntnis des Guten und Bösen aller Zeiten sei. Dort im Laches wurde hieraus weiter der Besitz aller Tugenden und der Gesammttugend geschlossen. Im Charmides wird aus dem nämlichen Vordersatz der nämliche Nachsatz von dem Besitz aller Tugenden und der einen Tugend nicht mit ausdrücklichen Worten gemacht, sondern nur gesagt, dass eine solche Kenntnis glücklich mache (176 A.). Was

wird nun der Fall sein, wenn jener Satz des Laches dem Leser unbekannt ist? Er wird zwar einsehen, dass σωφροσύνη die Einsicht in das Gute und Böse ist, dass man dadurch glücklich wird; aber von der Beziehung zu anderen Tugenden und zur Einheit derselben wird er nichts sich denken können. Ist aber jener Lehrsatz bekannt, so schliesst er ebenso wie dort im Laches, dass diese Kenntnis des allzeit Guten und Bösen jede andere Tugend und auch die ἀρετὴ σύμπασα zur Folge hat; dass also σωφροσύνη mit den anderen Tugenden und der einen Tugend identisch ist.

Der Leser sieht ferner die Gleichheit der Untersuchung im Laches und Charmides ein. Von der äusseren Form der Tugend wird in beiden Dialogen ausgegangen. Beide Tugenden sind ἐπιστῆμαι. Der Gegenstand der Erkenntnis ist in beiden das ἀγαθόν. Im Laches wird daraus weiter geschlossen auf den Besitz und die Identität der Tugenden. Im Charmides wird dieser Schluss nicht gemacht. Der Laches muss also, so schliesse ich, belehrend vorausgegangen sein, damit der Leser den Charmides in seiner ganzen Absicht verstehe.

Hier wie dort wird am Schlusse gesagt, dass die Tugend, die man suchte, nicht gefunden sei. Man hat eben bloss die Form und das Gebiet der ἀνδρεία und σωφροσύνη gefunden, sobald man aber das Wesen der Einzeltugend zu betrachten anfing, verschwand in den beiden Untersuchungen der Teilbegriff der Tapferkeit und Besonnenheit und man fand das Wesen der einen Grundtugend. Mit Rücksicht darauf hat jener Satz eine eigentümliche Wahrheit, wenn Sokrates sagt, er habe das Wesen der ἀνδρεία und σωφροσύνη nicht gefunden; sie haben nämlich kein eigenes abgesondertes Wesen, sondern sind mit der ὅλη ἀρετή eins und wesensgleich.

In beiden Dialogen sind auch die spezifischen Unterschiede der behandelten Tugenden erkennbar, sie werden aber von Plato nicht betont, sie werden aber auch nicht zurückgewiesen. Im Laches war es καρτερεῖν, im Charmides γιγνώσκειν ἑαυτόν. Daraus erkenne ich die schriftstellerische Absicht Platos, die Einheit und Identität der Tugenden zu beweisen, ich erkenne darin die Ausführung des im Protagoras aufgestellten Themas. Zu diesem Zwecke durfte Plato die spezifischen Unterschiede nicht betonen.

Becker gibt (a. a. O. p. 105) als Zweck und Inhalt des Charmides an: „Das scharfe philosophische Fixieren des Begriffes der σωφροσύνη und das Aufzeigen der Unwahrheit dieses Begriffes“. Nun wurde, wie wir sahen, allerdings die Unwahrheit von ἐπιστήμη ἐπιστήμης aufgezeigt, der Begriff der σωφροσύνη wurde aber nicht scharf fixiert, sondern musste nebenbei gefunden werden. Plato konnte wohl kaum

einen derartigen Zweck so mangelhaft lösen! Dass Charmides vor Protagoras zu setzen wäre, kann ich eben so wenig zugeben, wie die Voranstellung des Laches vor jenen; denn beide führen das Thema des Protagoras näher aus und haben einen höheren philosophischen Standpunkt. Steinhart jedoch sucht (I. p. 293) die Stellung des Protagoras hinter den beiden kleineren Dialogen noch folgendermassen wahrscheinlich und annehmbar zu machen: Es sei natürlicher, dass aus den Teilen (Charm., Lach.) das Ganze (Prot.) erwachse. Das Gesammtbild der Tugenden (Prot.) müsse an sich schon den einzelnen Tugenddarstellungen (Charm., Laches) als Schlussstein nachfolgen. Dem gegenüber lässt sich mit derselben Berechtigung sagen, dass es ebenfalls ganz natürlich ist, dass aus dem Kern (Prot.), in dem alle Teile noch unentwickelt und im kleinen nebeneinander liegen, später die einzelnen Teile (Lach., Charm. etc.) in deutlicher und vollendeter Gestalt hervorwachsen. Ich glaube, dass solche Gründe der „Natürlichkeit“ in unserer Frage nichts entscheiden werden. Gegen Munks Ansicht (a. a. O. p. 100), den Charmides vor den Laches zu setzen, spricht einmal der oben gezeigte formelle und inhaltlich enge Anschluss des Laches an Protagoras, andererseits der Umstand, dass das Schlussverfahren des Laches (199 D.), wo in die Kenntnis des allzeit Guten die Gleichheit aller Tugenden und die *ὅλη ἀρετή* selbst gesetzt wird, für den Leser belehrend vorausgegangen sein muss, um mit der nämlichen, freilich nun bekannten Schlussfolgerung dem Charmides den geistigen Abschluss zu geben, den Plato beabsichtigte, d. h. auf dem Wege der Einzelforschung die Gesammttugend selbst zu finden.

An diese beiden eben behandelten Dialoge schliesst sich ein anderer an, der ebenfalls eine Einzeltugend als hervortretendes Thema behandelt. Das ist der Euthyphron. Abgesehen von der nämlichen Methode der Untersuchung, nämlich den verlangten Begriff durch logische Definitionen zu ermitteln, zeigt sich noch eine weitere Aehnlichkeit in der scheinbaren Resultatlosigkeit und in der Gleichheit des thatsächlichen philosophischen Ergebnisses.

Euthyphron.

Als Sokrates infolge der Anklage des Meletos in den Gerichtshof des Archon Basileus sich begab, traf er auf dem Markte den Euthyphron, einen Wahrsager und Gottesgelehrten, der gegen seinen eigenen Vater vor demselben Gerichtshofe Klage stellen wollte. Sokrates teilt dem Euthyphron mit, er sei von Meletos angeklagt, dass er die Jugend verderbe, dass er an die Götter des Staates nicht glaube und

dass er neue Götter erfinde (*ποιητὴς θεῶν* 2 D). Euthyphron dagegen will seinen Vater anklagen wegen fahrlässiger Tötung eines Dienstboten, der einen Sklaven des Hauses im Zorne umgebracht hatte (5 C.). Der Vater und die Angehörigen nehmen es dem Euthyphron nun sehr übel, dass er eines Mörders wegen den eigenen Vater gerichtlich verfolge (5 D.). Euthyphron lässt sich aber dadurch von seinem Vorhaben nicht abbringen. Für ihn macht es keinen Unterschied aus, ob der Getötete ein Fremder oder ein Angehöriger ist (*εἴτε ἀλλότριος εἴτε οἰκεῖος οὐ διαφέρει* 4 B), massgebend ist ihm bloss die Gerechtigkeit bei der Handlung. Die Ungerechtigkeit verfolgt er an jedem ohne Unterschied, selbst an den nächsten Angehörigen (*ἐάν περ ὁ κτείνας συνέστιός σοι καὶ ὁμοτράπεζος ᾖ* 4 B.). Und wenn die andern dies für gottlos (*ἀνόσιον*) halten, den eigenen Vater anzuklagen, so zeigen sie damit, dass sie nicht wissen, was gottlos ist und was nicht.

Diese letztere Behauptung des Euthyphron gibt Veranlassung zu den folgenden Erörterungen über das *ὅσιον* und *ἀνόσιον*. Sokrates, welcher der Gottlosigkeit (*ἀσεβείας*) angeklagt ist, wünscht von Euthyphron sehnlichst darüber belehrt zu werden, was fromm und gottlos ist, *λέγε δή, τί φῂς εἶναι τὸ ὅσιον καὶ τὸ ἀνόσιον;* 5 D. Darauf erwidert jener, fromm (*ὅσιον*) sei es, jedes Unrecht rücksichtslos zu verfolgen an jedem Menschen, sei es auch Vater oder Mutter (*τῷ ἀδικοῦντι ἐπεξιέναι*). Die Unterlassung der Verfolgung dagegen sei gottlos (*τὸ δὲ μὴ ἐπεξιέναι ἀνόσιον*). Er rechtfertigt seine Handlungsweise gegen seinen Vater noch durch den Hinweis auf die Thaten der Götter. Auch unter ihnen sei es vorgekommen, dass einer den andern verfolgte. Das sei selbst bei Zeus, Kronos und Uranos geschehen. Sokrates macht den Euthyphron aufmerksam (wie im Laches), dass er mit seiner obigen Definition nur eine fromme Handlung bezeichnet habe, ohne noch den verlangten Begriff des Frommen bestimmt zu haben, wodurch seine Handlung erst fromm wird. 6 D *μέμνησαι οὖν, ὅτι οὐ τοῦτό σοι διεκελευόμην, ἕν τι ἢ δύο με διδάξαι τῶν πολλῶν ὁσίων, ἀλλ' ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ εἶδος, ᾧ πάντα τὰ ὅσια ὅσιά ἐστιν;* darauf erklärt Euthyphron: „Fromm ist das, was den Göttern lieb ist, gottlos, was ihnen missfällt, *τὸ μὲν τοῖς θεοῖς προσφιλὲς ὅσιον, τὸ δὲ μὴ προσφιλὲς ἀνόσιον* 6 E. Nun hatte er aber oben 6 B. behauptet, dass die Götter entgegengesetzter Meinung untereinander sein können, dass sie miteinander streiten und Krieg führen. Sie können aber, wie Euthyphron zugeben muss, nur darüber uneins sein, was gerecht und ungerecht, was schön und hässlich, was gut und böse ist; denn alles andere lässt sich ja mit einer bestimmten Kunst ermitteln, z. B. was schwer und leicht, was gerade oder krumm ist 7 D. Was also dem einen gerecht

und gut vorkommt, erscheint einem andern ungerecht und böse. Daraus schliesst Sokrates, dass möglicherweise das Nämliche zu gleicher Zeit gottgefällig (*θεοφιλές*) und gottverhasst (*θεομισές*) werde. Damit ist die obige Definition widerlegt. Euthyphron erkennt sofort den Mangel seiner Erklärung und behauptet, beweisen zu können, dass *alle* Götter ohne Ausnahme die That seines Vaters für ungerecht halten (9 B). Sokrates verzichtet auf diesen Beweis und führt den Euthyphron auf die bestimmt formulierte Definition, dass das Fromme das sei, was von *allen* Göttern geliebt, und gottlos, was von *allen* gehasst werde (9 E). Nicht aber weil die Götter etwas lieben, beweist Sokrates weiter, ist es *ὅσιον*, sondern das *ὅσιον* muss eine eigene Beschaffenheit haben, weswegen es geliebt wird. *θεοφιλές* und *ὅσιον* werden als logische Gegensätze hingestellt, von denen *ὅσιον* das naturgemäss Frühere und *θεοφιλές* nur als Consequenz des *ὅσιον* dargestellt wird. Es ergibt sich daraus nun die weitere Frage: Wie muss das *ὅσιον* beschaffen sein, damit es von den Göttern geliebt wird oder welches ist das eigentliche Wesen des Frommen? (11 B.). Dem Euthyphron geht es wie dem Laches und Kritias. Wenn sie das Wesen der Tugend, den eigentlichen Gegenstand bestimmen sollen, da erscheinen sie ungeeignet und ungeschickt. Euthyphron erklärt, die Frage nicht endgiltig entscheiden zu können, da er nicht klar aussprechen könne, was er denke (11 B.). Sokrates will ihm auf das Richtige verhelfen und führt zu diesem Zwecke den Begriff der Frömmigkeit auf den der Gerechtigkeit zurück. Das *δίκαιον* und *ὅσιον* haben etwas Gemeinschaftliches 11 E.: Das Gerechte muss etwas Frommes sein und das Fromme muss gerecht sein. In dieser Allgemeinheit ist die Gleichheit der *δικαιοσύνη* und *ὁσιότης* schon *Protagoras* 331 B. behauptet worden, aber hier im Euthyphron wird aufmerksam gemacht, dass Gerechtigkeit der weitere Begriff sei und Frömmigkeit nur ein Teil desselben, *μόριον γὰρ τοῦ δικαίου τὸ ὅσιον* 12 D. Auf diese Erklärung des Sokrates hin weiss Euthyphron die beiden Teile der Gerechtigkeit von selbst näher anzugeben. Der eine Teil nämlich beziehe sich auf die *θεραπεία* der Götter, der andere auf die der Menschen 12 E. Diese Erklärung findet den Beifall des Sokrates, der nur noch die Auffassung von *θεραπεία τῶν θεῶν* näher bestimmt wissen möchte (13 A.). Diese *θεραπεία*, sagt Sokrates, kann doch nicht darauf ausgehen, den Göttern zu nützen oder sie zu bessern (13 C.), wie die *θεραπεία* für Rinder, Pferde und Hunde einen bessernden, vervollkommnenden Einfluss übt. Daraufhin erklärt Euthyphron die göttliche *θεραπεία* für eine Dienstleistung *ὑπηρεσία*, wie Sklaven ihren Herren gegenüber thun (13 D.). Welchen Zweck suchen aber die Götter mit dieser Dienstleistung zu

erreichen? 13 E.: *εἰπὲ δὴ πρὸς Διός, τί ποτ' ἐστὶν ἐκεῖνο τὸ πάγκαλον ἔργον, ὅ οἱ θεοὶ ἀπεργάζονται ἡμῖν ὑπηρέταις χρώμενοι;* darauf antwortet er: *πολλὰ καὶ καλά* viel Schönes. Was ist aber das viele Schöne, welches die Götter durch uns verwirklichen wollen? *τί τὸ κεφάλαιόν ἐστι τῆς ἐργασίας;* 14 A. Diese Frage beantwortet Euthyphron nicht, weil er sich nicht klar darüber ist und Sokrates bedauert mit sehr durchscheinender Ironie auf die Gottesgelehrtheit des Euthyphron, dass er keinen Aufschluss erhalte, der doch so nahe zu liegen scheine, *καὶ γὰρ νῦν ἐπειδὴ ἐπ' αὐτῷ ἦσθα, ἀπετράπου* 14 C. Sokrates meint, dass Euthyphron schon ganz nahe daran war, das Rechte zu sagen und dass er es mit ganz kurzen Worten hätte thun können; aber er sei wieder abgewichen. Hätte er die kurze Antwort gegeben, ohne wieder abzuweichen, so wäre die *ὁσιότης* erklärt gewesen. 14 C.: *ὃ εἰ ἀπεκρίνω, ἱκανῶς ἂν ἤδη παρὰ σοῦ τὴν ὁσιότητα ἐμεμαθήκη.*

Der Leser, der den Gedankengang Platos schon aus mehreren anderen Dialogen kennen gelernt hat, wird hier unwillkürlich an Stelle des Euthyphron antworten: „Das Gute wollen die Götter durch uns verwirklichen.“ Euthyphron war schon auf dem Punkte, das Richtige zu sagen, wenn er nur das *καλά* in seiner Antwort (13 E.) ethisch aufgefasst und daraus *ἀγαθά* entwickelt hätte. Denn *καλόν* und *ἀγαθόν* sind in der sokratischen Ethik zusammenhängende Begriffe. Dies meint offenbar Sokrates mit den Worten *καὶ γὰρ νῦν ἐπειδὴ ἐπ' αὐτῷ ἦσθα, ἀπετράπου.*

Ich kann also Schleiermacher nicht beistimmen, wenn er meint, dass es im Euthyphron an indirekten Andeutungen fehle, woraus man auf die wahre Meinung Platos schliessen könne. Denn Sokrates sagt hier selbst, dass Euthyphron jetzt nahe daran war, das Richtige zu antworten. Von *πολλὰ καὶ καλά* hätte er noch einen Schritt zu *ἀγαθά* machen sollen. Ich erkläre mich ganz mit Bonitz einverstanden, welcher bemerkt (a. O. p. 223): „Zweimal lässt der Verfasser den Euthyphron einer bestimmt gestellten Frage auf eine dem Leser besonders kenntlich gemachte Weise ausweichen, gewiss doch zum Zeichen, dass in der durch die Frage eingeschlagenen Richtung der Gedankengang fortgesetzt werden müsste.“ Die Untersuchung hätte, wenn sie auf dem richtigen von Sokrates bezeichneten Wege fortgeschritten wäre, das nämliche Resultat ergeben wie im Charmides und Laches. Nämlich so: Wir sollen das Gute bewirken, dazu müssen wir aber wissen, was gut ist; wer aber dies weiss, besitzt offenbar nicht nur alle Einzeltugenden, sondern die Tugend selbst. Diesen Schluss macht der Leser unwillkürlich, wenn er Protagoras, Laches, Charmides kennen gelernt hat. Plato hat die wenigen selbstverständlichen Schlusssätze dem Leser

überlassen. Euthyphron freilich, der den Gedanken nicht weiter führen kann, springt von der Frage ab und erklärt die *ὁσιότης* überhaupt als die Kenntnis, wie man durch Gebete und Opfer den Göttern wohlgefällig wird, *ἐὰν μὲν κεχαρισμένα τις ἐπίστηται τοῖς θεοῖς λέγειν καὶ πράττειν εὐχόμενός τε καὶ θύων, ταῦτ' ἐστὶ τὰ ὅσια, καὶ σώζει τὰ τοιαῦτα τούς τε ἰδίους οἴκους καὶ τὰ κοινὰ τῶν πόλεων* 14 B. Wohlrab (Euthyphron 2. Aufl. Einl. p. 8) folgert aus dieser Stelle eine Definition der *ὁσιότης* als „*ἡ τῶν ἰδιωτῶν καὶ τῆς πόλεως σωτηρία*, d. h. jene Art von Gerechtigkeit, die unsere Dienstleistungen gegen die Götter regelt zur Wohlfahrt und Erhaltung der einzelnen wie der Staaten.“ Dieser Gedanke mag wirklich in den Worten des Euthyphron liegen, aber wenn Wohlrab (a. O. Einl. p. 9) behauptet, dass Sokrates dieser Auffassung nicht widerspricht, so ist das eine Unrichtigkeit. Sokrates bemerkt nicht nur, dass Euthyphron die rechte Antwort nicht gegeben hat (*ἀπετράπου* 14 C), sondern er zeigt auch, indem er sich auf die fehlerhafte Definition einlässt (*νῦν δὴ ἀνάγκη γὰρ τὸν ἐρῶντα τῷ ἐρωμένῳ ἀκολουθεῖν, ὅπῃ ἂν ἐκεῖνος ὑπάγῃ*), dass dieselbe zu einem Resultate führe, welches früher schon im Dialoge als unrichtig verworfen war.

Nach der neuen Definition des Euthyphron wäre die Frömmigkeit die Kenntnis, von den Göttern zu begehren und ihnen wieder zu geben (*ἐπιστήμη αἰτήσεως καὶ δόσεως* 14 D). Wichtig ist an dieser Definition, dass die Frömmigkeit eine *ἐπιστήμη* heisst, ganz in Uebereinstimmung mit den Erörterungen im Laches und Charmides. Sokrates bekämpft nun den Ausdruck *ἐπιστήμη* gar nicht, wohl aber den von Euthyphron angegebenen Gegenstand derselben. Er sagt, man verlange doch vernünftigerweise nur das, was man nötig habe und schenke einem andern, was dieser von uns bedarf (14 E). Unter diesen Umständen wäre ja die Frömmigkeit ein wahrer Handel (*ἐμπορική τις τέχνη*) zwischen Göttern und Menschen; ausserdem sei dabei nicht abzusehen, wie die Götter von den Menschen einen Nutzen haben sollten (15 A.). Darauf erklärt Euthyphron die Gaben der Menschen nicht als Nutzen bringend, sondern als Ehrenerweisungen (*τιμή τε καὶ γέρα καὶ χάρις*). Nach dieser Auffassung wäre wiederum das *κεχαρισμένον τοῖς θεοῖς* = *θεοφιλές*, nämlich das Gott Wohlgefällige als der Inbegriff der Frömmigkeit bestimmt (15 B.). Nun wurde aber im Vorausgehenden das *ὅσιον* und *θεοφιλές* als etwas Verschiedenes angenommen. Die Beweisführung ist also in einem Zirkel wieder auf eine frühere Behauptung gekommen, welche oben schon als unrichtig verworfen worden war. Euthyphron lässt sich auf die Fortsetzung des Gespräches nicht mehr ein und geht davon.

Allgemeine Uebersicht.

Der Dialog Euthyphron behandelt als Hauptthema die Frömmigkeit. In derselben Weise wie im Laches und Charmides wird hier eine von den 5 Cardinaltugenden betrachtet, wie sie im Protagoras aufgezählt sind. Schon dieser Umstand spricht dafür, dass der Euthyphron ebenso wie die beiden vorausgehenden Dialoge eine Ergänzung zu Protagoras ist und Schleiermacher erklärt ihn richtig, trotz der grossen Bedenken, die er gegen seine Echtheit hat, für einen „Auswuchs" des Protagoras (I, 2. p. 54). Wie im Laches und Charmides, so geht auch hier die Auffassung der Tugend erst von der äusseren Erscheinung aus. Diese zeigt sich hauptsächlich in der Verfolgung jedes Unrechts selbst an dem nächsten Angehörigen. Eine tiefere Auffassung beginnt erst, als Sokrates die Frömmigkeit als einen Teil der Gerechtigkeit erklärt. Die unmittelbar folgende Definition des Euthyphron, dass Frömmigkeit der Teil der Gerechtigkeit sei, der sich auf die Götter beziehe, ist für echt platonisch zu halten, wie auch der Ausdruck jener Stelle beweist 13 A. *καλῶς.. φαίνει λέγειν.* Diese Unterscheidung von *δικαιοσύνη* in ihrer zweifachen Beziehung zu den Göttern und den Menschen ist hier mit Ausführlichkeit dem Leser zum Verständnis gebracht. Es wird dies wohl ein Grund sein, warum die *ὁσιότης* in späteren Dialogen nicht mehr als besondere Tugend aufgezählt wird, sondern mit der *δικαιοσύνη* zusammenfällt.

Als nun Sokrates nach dem Gegenstande weiter forscht, den die *ὁσιότης* verwirklichen soll im Dienste der Götter, da weiss Euthyphron nichts zu antworten. Der Leser aber, der mit der platonischen Philosophie näher vertraut ist, weiss, wie oben gezeigt, das Richtige zu antworten. Es ist eben die Verwirklichung des Guten mit Rücksicht auf die Gottheit. Zu dieser Stelle bemerkt Steinhart (a. O. II. p. 197) in ähnlicher Weise: „Die Frage enthält gewissermassen die Antwort; sie konnte wohl kaum eine andere sein, als dass die Gottheit vermittelst der Tugend uns zu Mitarbeitern an der Verwirklichung der höchsten Güter machen wolle". Aehnlich sollen, wie Steinhart berichtet, schon Socher und Stallbaum diese Stelle erklärt haben. Bonitz bemerkt dazu (a. O. p. 221 f.), „es sei aus unzweideutigen Aeusserungen in anderen platonischen Schriften mit Sicherheit zu erschliessen, wie Plato selbst diese Frage beantworten würde. Frömmigkeit sei eben nichts anderes als die vollendete Sittlichkeit, nur unter der Form, dass sich der Mensch bewusst ist, hiedurch das Organ für das göttliche Wirken zu sein." Bonitz bezieht sich dabei auf die Auffassungen der Frömmigkeit im Timäus und in der Politeia. Diese Zuhilfenahme von offenbar

späteren Dialogen zur Erklärung des Euthyphron ist misslich; denn man muss sagen, der damalige Leser des Dialogs Euthyphron konnte doch nicht, um ihn zu verstehen, spätere Schriften Platos abwarten wollen. Es ist mit dieser Heranziehung eben nur gezeigt, dass die Auffassung von Bonitz der platonischen Philosophie nicht widersprechen würde. Ist der Dialog Euthyphron ein platonischer, dann muss man annehmen, dass er durch vorausgehende Dialoge so vorbereitet war, dass der Leser die Absicht des Verfassers erraten konnte. Ich habe gezeigt, dass mit Protagoras, Laches und Charmides dies erreicht wird.

Ast hält diesen Dialog eines Plato für unwürdig. Auch Ueberweg sieht in dem Euthyphron nur eine, wenn auch sehr frühe, Nachahmung der platonischen Schriften (p. 251). Dagegen möchte ich anführen, dass gerade ein Nachahmer dem Leser nicht soviel zu ergänzen gegeben hätte; er würde vielmehr umständlich klar die Sache zum Schlusse geführt haben. Plato konnte aber recht gut, ohne nur im mindesten unklar zu bleiben, den Schluss dem Leser überlassen. Er hätte ja nur wiederholen müssen, was schon im Protagoras, Laches, Charmides oft genug erörtert war, dass nämlich die Tugend auf das Gute gerichtet sein müsse und dass zu dieser Thätigkeit wiederum die Einsicht gehört. Deutlich genug ist also die Absicht Platos zu erkennen.

Die Tugend der Frömmigkeit ist demnach wiederum ihrem Wesen nach die Einsicht in das Gute, gerade so, wie es die Tapferkeit und Besonnenheit waren. Als äussere Form oder als spezifischer Unterschied, der aber immer nicht als Endziel der Untersuchung erscheint und nicht betont wird, kann man die Sittlichkeit bestimmen, deren Handlungen auf Gott gerichtet sind. Die Frage des Protagoras nach der Einheit der Tugend und der Wesensgleichheit ihrer Teile lässt sich aus unserem Endresultate wieder ebenso beantworten wie im Laches und Charmides. Wenn Schleiermacher behauptet (I, 2. p. 53), es finde im Euthyphron kein Fortschritt der philosophischen Gedanken statt, so hat er damit durchaus nicht Unrecht, da ja das Resultat das nämliche ist wie in den früheren Dialogen. Daher ist aber auch die Kürze des Verfahrens um so erklärlicher. Nur eine neue Tugend ist behandelt und deshalb setze ich unseren Dialog nach Protagoras in die Reihe der Dialoge, die eine von den im Protagoras aufgezählten Tugenden behandeln. Und weil Laches und Charmides, wie eben gezeigt, zum Verständnis des Euthyphron notwendig sind, so folgt dieser jenen nach. Auch die Methode ist hier wie in den beiden genannten Dialogen die logisch definierende Begriffsbestimmung. Dass ferner nichts im Wege steht, den Euthyphron mit den sokratischen Dialogen Laches und Charmides zu verbinden, schliesse ich aus den Erörterungen Zellers

(a. a. O. p. 448), der mit Ausführlichkeit die rein sokratische Färbung dieser Dialoge darthut und entschieden die Annahme zurückweist, als ob im Euthyphron schon die Ideenlehre erkennbar wäre (a. a. O. p. 448 Anm. 1).

Aus den obigen Gründen halte ich die Zweifel Schleiermachers an der Echtheit des Dialogs für ungerechtfertigt und das Verwerfungsurteil Asts für übereilt.

Der philosophische Inhalt gibt dem Euthyphron ohne allen Zwang und ohne subjektive Deutungen seinen Platz in der Reihe der Dialoge, welche eine Einzeltugend für sich behandeln. Die genauere Einreihung und den inneren Zusammenhang mit anderen können wir eben, wie schon öfters hervorgehoben, nur durch die Betrachtung des philosophischen Inhaltes ermitteln, andere Rücksichten würden zu den verschiedensten Resultaten führen. So würde z. B. die Rücksicht auf die vermutlich apologetische Tendenz den Euthyphron zu einer Gelegenheitsschrift machen. Die Rücksicht auf das Alter des Sokrates und auf seine Anklage würde unseren Dialog mit Apologie, Kriton und Phädon zusammenreihen. Die weniger glänzende Scenerie endlich und die angeblich geringere Kunstfertigkeit der Darstellung lassen den Dialog in den Augen von Ast und Ueberweg als Nachahmung erscheinen.

Man muss um so mehr den philosophischen Inhalt als Kriterium der Anordnung der Dialoge aufstellen, je unbestreitbarer es ist, dass die Wahl der scenischen Situation und die Zeit der Handlung in die Willkür des Verfassers gelegt ist; dass ferner die kunstvolle Durchführung von manchen hemmenden oder fördernden Umständen abhängig ist und folglich weder eine gleichbleibende Vollkommenheit der Darstellung noch eine stets steigende Kunstfertigkeit zu erwarten ist. Da, wo man bestrebt ist, mehrere oder alle diese Rücksichten auf das Alter des Sokrates, auf die Zeit der Handlung, auf Scenerie, auf äussere Darstellung und zugleich auf den philosophischen Inhalt mit einander in Einklang zu bringen, wird man eine annehmbare Anordnung der Dialoge ohne schwierige und gewagte Deutungen nicht herstellen können.

Nachdem im Euthyphron der eine Teil der *δικαιοσύνη*, das gerechte Verhalten gegen die Götter dargestellt ist, erwartet man zunächst den anderen Teil, welcher von dem gerechten Verhalten den Menschen gegenüber handelt. Eine Darstellung der rechten und gerechten Lebensweise finden wir in der That in dem jetzt folgenden Dialoge.

Gorgias.

Sokrates kommt in die Gesellschaft des vielgerühmten Redekünstlers Gorgias, mit dem er ein Gespräch anknüpft. Sokrates stellt die Frage auf (452 D.), was Gorgias sich unter dem höchsten Gute vorstelle, das er mittelst der Beredsamkeit den Menschen verschaffen wolle. Dieser erwidert, die Beredsamkeit verschaffe dem Menschen das wahrhaft grösste Gut, wodurch er persönliche Freiheit und die Herrschaft über andere sich erringen könne, 452 D. *αἴτιον ἐλευθερίας, ἅμα δὲ τοῦ ἄλλων ἄρχειν.* Dieses hohe Gut, fährt er fort, liege in der Fähigkeit der Ueberredung in allen bürgerlichen Vereinigungen, vor Gericht, im Rate und in der Volksversammlung. Die Redekunst sucht aber in den genannten Versammlungen nicht nur zu überreden, sondern auch über Recht und Unrecht zu entscheiden, *καὶ περὶ τούτων ἅ ἐστι δίκαιά τε καὶ ἄδικα* 454 B. Die Art dieser Ueberredung, gibt Gorgias zu, ist nicht eine belehrende (*διδασκαλική*), sondern nur eine Glauben erweckende (*πίστιν παρεχόμενον ἄνευ τοῦ εἰδέναι* 454 E). Der Redner vermag jedoch über alles zu sprechen, aber, fügt er hinzu, soll er dabei gerecht zu Werke gehen 457 B.; er schliesst nämlich den Fall nicht aus, dass ein ungerechter Gebrauch von der Beredsamkeit gemacht werden könne. Er muss ferner dem Sokrates zugeben, dass der Redner bei vorliegenden Rechtsfragen selber wissen müsse, was Recht und was Unrecht ist. Daraus folgt aber, dass er auch gerecht sein muss und dass er als solcher nie Unrecht thun will. 460 C.: *οὐκοῦν ἀνάγκη τὸν ῥητορικὸν δίκαιον εἶναι, τὸν δὲ δίκαιον βούλεσθαι δίκαια πράττειν; φαίνεταί γε.* Wer nämlich Recht und Unrecht erkannt hat, muss in Folge dieser Kenntnis gerecht werden; denn wir haben schon aus Protagoras den Satz kennen gelernt, dass die *ἐπιστήμη* den Menschen so beherrscht, dass nichts ihn abhält, das zu thun, was jene ihm vorschreibt (vgl. *Protagoras* 352 C.). Nun hatte aber Gorgias im Vorhergehenden erwähnt, es könne vorkommen, dass ein Redner einen unrechten Gebrauch von seiner Kunst mache, also ungerecht handle, was jenem von Gorgias ebenfalls anerkannten Satze vom Wissen und vom Besitz des Gerechten widerspricht.

Dieser Widerspruch veranlasst den Sokrates, nach dem Wesen der Beredsamkeit zu forschen. Die Rolle des Mitunterredners geht von Gorgias auf Polos über, der den Satz des Gorgias nicht billigte, dass der Redner wissen müsse, was Recht und Unrecht ist. Mit Beziehung auf diese Ansicht des Polos findet Sokrates das Wesen der Beredsamkeit in der Schmeichelei. Er nennt sie keine wahre Kunst (*τέχνη*), sondern nur eine Fertigkeit (*ἐμπειρία*), anderen zu gefallen

(463 A.). Sie ist nur ein Schattenbild (*εἴδωλον*) von einem Teile der Staatskunst. Als Schmeichelei aufgefasst ist sie etwas Hässliches (*αἰσχρόν*), was Sokrates geradezu schlecht nennt (*τὰ γὰρ κακὰ αἰσχρὰ καλῶ* 463 D.). Schlecht wird aber die Beredsamkeit deshalb genannt, weil sie das Angenehme sich zum Ziele setzt und nicht das Gute, *ὅτι τοῦ ἡδέος στοχάζεται ἄνευ τοῦ βελτίστου* 465 A. Eine solche Beredsamkeit hat, wie oben bemerkt, keinen Anspruch auf den Namen Kunst (*τέχνη*), weil sie nicht das wahre Gute verfolgt und keine Einsicht in die Gründe ihres Handelns hat, *ὅτι οὐκ ἔχει λόγον οὐδένα ὧν προσφέρει* 465 A.

In der Unterredung mit Gorgias sehen wir den höchst wichtigen Satz ausgesprochen, dass als Grundlage für die politische Beredsamkeit die Gerechtigkeit gelten müsse, welche zu denjenigen Thätigkeiten anleite, die stets das Gute fördern, *ἀεὶ πρὸς τὸ βέλτιστον θεραπευουσῶν*, ein Gedanke, der sich aus den früheren Definitionen von *ἀρετή* geradezu ergibt. Es wird nun bei der Betrachtung der Rhetorik der zum Wesen derselben gehörige Begriff der Gerechtigkeit klar gemacht werden, so dass wir eine hervortretende Untersuchung über die *δικαιοσύνη* haben. Darauf weist entschieden die Frage hin, die an Gorgias gerichtet wird, *πότερον περὶ δικαίου μόνον καὶ ἀδίκου ἢ καὶ περὶ ὧν νῦν δὴ Σωκράτης ἔλεγε;* 455 D. Es erscheint eben die politische Beredsamkeit als eine Form, durch die sich die *δικαιοσύνη* äussert. Als darauf Polos jenen Satz des Gorgias bestreitet, dass die *δικαιοσύνη* die Grundlage der politischen Beredsamkeit sei, wird mit Bezug auf Polos' Ansicht das Gegenbild der rechten Redekunst gekennzeichnet, deren Wesen nicht auf der *δικαιοσύνη*, sondern auf der *κολακεία* beruht, die dem Menschen nicht das wahre Gute, sondern nur das Angenehme, das Schmeichelnde verschaffen will.

Der Leser ist bis jetzt zu folgendem Schlusse berechtigt: Die wahre Beredsamkeit ist eine Form, in welcher die *δικαιοσύνη* auf dem staatlichen Gebiete wirksam ist. Die falsche Beredsamkeit ist die Ausübung der verderblichen *κολακεία.* Es sind bisher zwei Momente der *δικαιοσύνη* klar gelegt: Erstens wird gezeigt, dass sie in der Form der Beredsamkeit im politischen Verkehre wirksam wird. Damit stimmt die schon im Euthyphron gegebene Definition *τὸ περὶ τὴν τῶν ἀνθρώπων θεραπείαν* (*Euthyphron* 12 E.). Zweitens wird hervorgehoben, dass sie die Einsicht in das wahre Gute ist und das Bestreben hat, dasselbe zu bewirken (464 C.). Zugleich ist gegenüber den früheren Tugendbestimmungen (im Protagoras, Laches, Charmides und Euthyphron) ein Fortschritt dadurch gegeben, dass hier das Gute vom Angenehmen scharf geschieden wird (464 E.). Nur jenes ist Gegenstand der Tugend, das Angenehme wird als *αἰσχρόν* und *κακόν* verworfen.

Auf die gediegenen Auseinandersetzungen des Sokrates scheint Polos nicht erwidern zu können. Er sucht deshalb eine andere Seite des Themas hervorzuheben und behauptet, es sei doch trotz anderweitiger Bemängelungen nicht zu bestreiten, dass die Redner im Staate eine grosse Macht besässen, *οὐ μέγιστον δύνανται ἐν ταῖς πόλεσιν;* 466 B. Sie können ja töten, pfänden und verbannen, wen sie wollen, wie unbeschränkte Gewaltherrscher (*ὥσπερ οἱ τύραννοι*). Diese Macht hält Polos für ein Gut desjenigen, welcher sie besitzt 466 E. Er muss aber zugeben, dass eine solche Gewalt nicht verstandeslos geübt werden darf, wenn sie etwas Gutes sein soll, *τὸ δὲ ποιεῖν ἄνευ νοῦ ἃ δοκεῖ καὶ σὺ ὁμολογεῖς κακὸν εἶναι· ἢ οὔ; ἔγωγε* 467 A. Diese Machthaber müssen also, wenn sie vernünftig handeln wollen, das thun, was ihnen das wahrhaft Beste zu sein scheint, d. h. sie dürfen die Handlungen nicht ihrer selbst wegen ausführen, sondern eines höheren Zweckes halber, zu dem sie nur das Mittel sind. Dieser höhere Zweck ist aber immer das Gute. Zudem ist es ja ein allgemeiner Satz, dass die Menschen in ihren Handlungen immer das Gute verfolgen, sei es freilich das vermeintliche oder das wirkliche, *ἕνεκ' ἄρα τοῦ ἀγαθοῦ ἅπαντα ταῦτα ποιοῦσιν οἱ ποιοῦντες* 468 B. Gerade weil nun die Gewaltherrscher (*τύραννοι*) mit rücksichtsloser Willkür ohne den höheren Zweck der Verwirklichung eines Gutes töten, pfänden und verbannen, weil sie diese Handlungen ihrer selbst wegen thun, ohne damit einen besseren Zweck zu erreichen; deshalb, behauptet Sokrates, haben diese *τύραννοι* keine wirkliche Gewalt und erreichen auch nicht, was sie wollen, *ἀληθῆ ἄρα ἐγὼ ἔλεγον λέγων ὅτι ἔστιν ἄνθρωπον ποιοῦντα ἐν πόλει ἃ δοκεῖ αὐτῷ μὴ μέγα δύνασθαι μηδὲ ποιεῖν ἃ βούλεται* 468 E. *ἃ δοκεῖ αὐτῷ* tritt hier in einen gewissen Gegensatz zu *ἃ βούλεται*. Während *ἃ βούλεται* das allgemein menschliche Bestreben bedeutet, immer das Erspriessliche und Vorteilhafte zu erreichen, bezeichnet *ἃ δοκεῖ* das unreife Wissen und Erkennen der wahren Ziele und des wahren Guten. Hier ist jener Unterschied von *δόξα* und *ἐπιστήμη* angedeutet, der erst im Menon scharf betont und noch später seine philosophische Begründung erhält. Nur also wenn die *τύραννοι* das Gute bewirken, sind sie mächtig, erst dann haben sie auch erreicht, was sie eigentlich wollten, nämlich das Gute (470 A.). Auf diese stete Berücksichtigung eines höheren und besseren Zweckes sind jene Sätze des Sokrates zu beziehen, dass es ein grösseres Uebel sei, Unrecht zu thun als zu leiden und dass das Unrechtthun zu den grössten Uebeln gehöre (469 B.). Wenn Sokrates gezwungen wäre, entweder Unrecht zu thun oder solches zu leiden, so würde er eher Unrecht leiden als thun. Der Ungerechte ist nämlich unglücklich, am unglücklichsten

aber, wenn er für sein Unrecht keine Strafe erfährt; weniger elend ist er, wenn er gebührend gestraft wird (472 E.).

Polos findet alle diese Sätze unbegreiflich. Er will nicht zugeben, dass das Unrechtthun ein grösseres Uebel sei als das Unrechtleiden; das eine nur räumt er ein, dass das *ἀδικεῖν* hässlicher (*αἴσχιον*) sei als das *ἀδικεῖσθαι*. Er hält *αἰσχρόν* und *κακόν* nicht für identisch. Er muss aber bekennen, dass der Begriff *αἰσχρόν* nur gelten kann in Bezug auf einen Nachteil oder Schmerz. Da nun *ἀδικεῖν* keinen Schmerz enthält, so muss es, da es ja eingestandenermassen *αἰσχρόν* ist, einen Nachteil mit sich bringen und das ist offenbar *κακόν*. Also ist der Beweis geliefert, dass *ἀδικεῖν* ein grösseres Uebel ist als *ἀδικεῖσθαι*. Der andere Satz ferner, dass es besser ist, für seine Ungerechtigkeiten gerechte Strafe zu leiden, als straflos zu bleiben, erhält seine Erklärung darin, dass die Strafe aus der Seele des Menschen die *κακία* wegnimmt und ihn so bessert (477 A., E., 478 D).

Darnach soll sich auch das Verhalten der Redner einrichten. Sie sollen bestrebt sein, die Schlechtigkeit aus den Seelen der Menschen zu entfernen, sie sollen dieselben zu den Richtern führen, wie man einen Kranken zum Arzte führt, damit durch heilsame Strafmittel die *πονηρία* aus dem Herzen schwindet (480 A. f.). Euthyphron verfolgt zwar auch, wie wir in dem gleichnamigen Dialoge gesehen haben, rückhaltlos jedes Unrecht und sucht ihm die gebührende Strafe zu verschaffen, aber es zeigte sich bei ihm durchaus nicht der höhere Zweck der Besserung.

Wer also das wahre Gute im staatlichen Verkehre mit allen Mitteln fördert, der ist *δίκαιος*, der besitzt die Tugend der *δικαιοσύνη*. Wer aber diese besitzt, wird sich hauptsächlich nicht täuschen lassen von dem scheinbar Guten gegenüber dem wahren Guten. Dieser Satz ist an den Beispielen von *ἀδικεῖν* und *ἀδικεῖσθαι*, von *δίκην δοῦναι καὶ μὴ δοῦναι* in längeren Erörterungen klar gemacht worden. Es ergab sich ferner der Satz: Wer das wahre Gute besitzt, wird glücklich sein, wer dem Angenehmen, dem scheinbar Guten nachgeht, wird elend sein.

Aus der Unterredung mit Polos folgt, dass die *δικαιοσύνη* ihrem Wesen nach die Einsicht in das wahre Gute ist, dass sie ihrer Form nach die Verwirklichung dieses wahren Guten im Staate ist.

Wir haben also in den bisherigen Untersuchungen hauptsächlich das Wesen und die Form der *δικαιοσύνη* kennen gelernt, die Betrachtung der Rhetorik diente nur als Hilfsmittel zu dem höheren Zwecke der Tugenddarstellung, durch sie kann sich eben auch die *δικαιοσύνη* äussern. Verkehrt wäre es daher, zu glauben, dass im Gorgias eine Darstellung der Rhetorik zu finden sei.

Durch die Unterredung mit Polos ist jener erste Satz des Gorgias, dass ein Redner Recht und Unrecht kennen und dabei selbst gerecht sein müsse, nicht nur als feststehend erwiesen, sondern auch eingehend erklärt worden. Polos aber, der diesen Satz des Gorgias nicht billigen wollte, ist nun mit seiner Einsprache glänzend widerlegt.

Kallikles, der dritte Mitunterredner, tritt jetzt ins Gespräch ein und tadelt den Gorgias sowohl als den Polos wegen jener obengenannten Einräumungen, wodurch ihre Widerlegung durch Sokrates möglich geworden sei. Den Gorgias tadelt er, weil er für einen Redner die Kenntnis von Recht und Unrecht als notwendig zugab (482 C.), den Polos deswegen, weil er dem Sokrates einräumte, *ἀδικεῖν* sei hässlicher (*αἴσχιον*) als *ἀδικεῖσθαι* (482 D.). Kallikles, der eben die siegreich gehandhabte Dialektik des Sokrates wahrgenommen hatte, hält überhaupt die Beschäftigung mit der Philosophie als eines Mannes unwürdig; höchstens will er sie noch als Jugendbeschäftigung gelten lassen (485 A.). Er fordert daher den Sokrates auf, dieser nutzlosen Beschäftigung zu entsagen (486 A.) und sich dem praktischen und ruhmvolleren Staatsleben zuzuwenden.

Sokrates freut sich, an Kallikles einen Mann gefunden zu haben, an dem er seine eigene Tüchtigkeit wie an einem Probiersteine erproben könne; denn Kallikles sei verständig, freimütig und ihm wohlgesinnt (487 A.).

Er beginnt also die Unterredung mit der Frage *τί ἔστι τοῦτο, ὃ ἐπιτηδευτέον μοι, καὶ τίνα τρόπον κτησαίμην ἂν αὐτό;* 488 A. Welches ist der Gegenstand, worauf man sich verlegen muss, und wie kann man ihn gewinnen? Daraufhin erörtert Kallikles seine Lebensgrundsätze: Er behauptet zunächst, dass das Natur- und Staatsrecht einander entgegengesetzt seien. Dieses *δίκαιον τὸ κατὰ φύσιν* erklärt er als das Recht des Stärkeren und Besseren vor dem Schwächeren und Schlechteren 488 B. Die Besseren nennt er diejenigen, welche es verstehen, den Staat zu verwalten und Thatkraft genug besitzen, alle ihre Wünsche zu befriedigen. Als Sokrates fragt, ob man nicht sich selbst beherrschen müsse (491 D.), sagte er, gerade darin bestehe die Tugend und Glückseligkeit, dass man seinen Leidenschaften und Lüsten möglichst freien Spielraum lasse (492 C.). Nur die, welche wegen der eigenen Feigheit oder Schwäche ihre Begierden nicht befriedigen können, loben die *σωφροσύνη* und *δικαιοσύνη* (492 A.), d. h. die Selbstbeherrschung und Zügelung der Lüste (491 C.).

Hier zeigt sich der scharfe Gegensatz zwischen der Lebenstheorie des Sokrates und des Kallikles. Auf der einen Seite Selbstbeherrschung und Gerechtigkeit, auf der andern zügellose Jagd auf die Annehmlich-

keiten des Lebens. Sokrates fordert zu einer eingehenden Untersuchung auf über die höchst wichtige Frage, welche von den beiden Richtungen im Leben vorzuziehen sei, *ἵνα τῷ ὄντι καταδῆλον γένηται πῶς βιωτέον* 492 D.

Die Untersuchung dreht sich hauptsächlich darum, was man unter *gut* zu verstehen hat oder ob gut und angenehm gleich sind (495 D.).

Die von Kallikles behauptete Identität von angenehm und gut widerlegt Sokrates zuerst damit, dass er auf das gleichzeitige Vorhandensein von *λυπεῖσθαι* und *χαίρειν* hinweist, was bei *ἀγαθόν* und *κακόν* nicht möglich ist (496 E.). Er zeigt ferner die Verschiedenheit dieser Begriffe in der Zeitdauer; die Lust und das Angenehme sind nämlich in dem Augenblicke verschwunden, wo die Begierde gesättigt ist, das Gute ist aber etwas Bleibendes (495 D. bis 497 D.). Beim Abzug des Feindes freuen sich die *ἀνδρεῖοι* und die *δειλοί*. Nun soll *χαίρειν* = *ἡδύ* = *ἀγαθόν* sein. Durch den Besitz von *ἀγαθόν* ist man aber tüchtig. Die *ἀνδρεῖοι* und *δειλοί* haben in dem angegebenen Fall das gleiche *ἀγαθόν*. Es müsste also *ἀνδρεῖοι* = *δειλοί* sein, was nicht möglich ist (498 C). Kallikles ergibt sich aber dieser Beweisführung noch nicht, er unterscheidet weiter gute und schlechte Lüste 499 B. Sokrates weiss ihm aber das Zugeständnis abzuringen, dass der Mensch nicht der Lust halber, sondern des Guten wegen alles thut 499 E. Jeder muss daher unterscheiden können, was gut und schlecht ist an dem Angenehmen, *ποῖα ἀγαθὰ τῶν ἡδέων ἐστὶ καὶ ὁποῖα κακά* 500 A.

Es tritt nun wieder die vorige Frage hervor *ὅντινα χρὴ τρόπον ζῆν* 500 C. Soll man nach den Grundsätzen des Kallikles sich der Politik widmen oder nach der Weise des Sokrates philosophieren, um unterscheiden zu lernen, was gut, angenehm oder schlecht ist? Das wird sich zeigen, wenn man die Staatsmänner betrachtet, deren Grundsätze mit denen des Kallikles jedenfalls vielfach übereinstimmen, und diesen dann einen solchen Staatsmann und Redner gegenüberstellt, wie sich ihn Sokrates vorstellt.

Die Erfahrung, behauptet Sokrates 503 A. f., weist nach, dass die Staatsmänner und Redner nicht darauf achten, die Bürger zu bessern und dem Guten überall das Uebergewicht zu verschaffen ohne Rücksicht darauf, ob es angenehm oder unangenehm ist, *διαμάχεσθαι λέγοντα τὰ βέλτιστα, εἴτε ἡδίω εἴτε ἀηδέστερα ἔσται* 503 A. Kallikles gesteht selbst ein, dass er keinen nennen könne, der diese Ziele verfolgt habe. Dem gegenüber stellt Sokrates den guten und trefflichen Redner dar, wie er ihn sich vorstellt: Ein guter Redner, sagte er, wird nämlich darnach trachten, die innere schöne Ordnung der Seelen (*τάξις, κόσμος*)

herzustellen, wodurch eine schöne Gesetzmässigkeit in ihnen entsteht, νόμιμοι γίγνονται καὶ κόσμιοι, das ist aber δικαιοσύνη und σωφροσύνη 504 D. Zweck des guten und echten Redners (ἀγαθὸς καὶ τεχνικός) ist es demnach, die Gerechtigkeit und Besonnenheit in den Herzen der Zuhörer zu erwecken. Dieser Weg wird aber von den Rednern, welche öffentlich aufzutreten pflegen, wie man sieht, nicht eingehalten. Daraus folgt, dass ihre Thätigkeit und ihre politische Richtung nicht die rechte Lebensweise angibt.

Darauf fasst Sokrates noch einmal die Hauptgedanken der Untersuchung zusammen und zieht die notwendigen Schlüsse 506 C. f.: Angenehm und gut sind nicht identisch. Wenn man das Angenehme thut, so thut man es nur des höheren Zweckes, des Guten wegen. Das Angenehme erweckt in uns nur eine vorübergehende Freude, das Gute aber macht uns bleibend tüchtig. Tüchtig werden wir aber nur durch den Besitz einer Tugend (ἀρετῆς τινος παραγενομένης). Tugend besteht aber in der schönen inneren Ordnung der Seele. Dieser κόσμος der Seele ist die σωφροσύνη 506 E. Dieser Besitz macht die Seele gut 507 A. Der σώφρων thut ferner seine Pflichten gegen die Götter und Menschen. Das richtige Verhalten gegen die Götter ist ὁσιότης, gegen die Menschen δικαιοσύνη 507 B. Auch tapfer ist der σώφρων zu gleicher Zeit 507 B., so dass er neben der σωφροσύνη noch die drei Tugenden δικαιοσύνη, ὁσιότης und ἀνδρεία in sich vereinigt und dadurch ein vollkommen guter Mensch ist, ἀγαθὸν ἄνδρα εἶναι τελέως 507 C. und wahrhaft glücklich genannt werden muss.

Das sind die Grundsätze, welche die sokratische Philosophie aufstellt und die jede Lebensweise regeln sollen. Von diesen Prinzipien aus erkennt man die richtigen Wege, welche man einzuschlagen hat, aber auch die Verkehrtheit und Schlechtigkeit der wirklichen Staatsmänner.

Nach diesem Ueberblick wird es erst recht klar, wie wahr der erste Satz gewesen ist, den Gorgias aussprach, der Redner müsse das Rechte kennen und selbst gerecht sein. Im zweiten Teile wird gezeigt, dass die Handlungen auf das Gute gerichtet sein müssen und dass es auf Grund dieses Bestrebens besser ist, Unrecht zu leiden als zu thun, gerechte Strafe zu bekommen, als straflos zu bleiben. Im dritten Teile endlich, wo wir die extrem hedonistischen Grundsätze des Kallikles eingehend widerlegt finden, wird das Gute selbst näher bestimmt, indem es vom Angenehmen entschieden getrennt wird.

Sokrates hat mit diesen Erörterungen den Männern der Politik gezeigt, dass sie nicht die rechten Bahnen wandeln, dass vielmehr *seine* Grundsätze den echten Redner und wahren Politiker erfüllen und leiten müssen; dass *er* auf dem rechten Wege ist, ein wahrer Staats-

mann zu werden, dass seine Philosophie keine nutzlose Beschäftigung ist, sondern eine unentbehrliche Vorbedingung zur öffentlichen Wirksamkeit. Das ist die Antwort, die Sokrates dem Kallikles gibt auf die Aufforderung hin, die Philosophie zu verlassen und sich den Staatsgeschäften zuzuwenden.

Allgemeine Uebersicht.

Der Hauptinhalt dieses durchaus ethisch-politischen Dialogs ist folgender: Im ersten Teil wird die Kenntnis des Gerechten und der persönliche Besitz der Gerechtigkeit als eine notwendige Voraussetzung für eine staatliche Thätigkeit, sowie für die Redekunst gefordert. Im zweiten Teile wird diese von Polos zwar bestrittene Forderung aufrecht erhalten und bewiesen. Es wird nämlich an praktischen Sätzen die Rücksicht der Menschen entweder auf das wirklich Gute oder das bloss Angenehme dargethan. Ein Redner muss Einsicht in diese Begriffe haben. Das Gute wird dann als das Ziel der *δικαιοσύνη* und das Angenehme als das Ziel der *κολακεία* bezeichnet. Daraus ergibt sich eine doppelte Richtung der Beredsamkeit, die eine ist schlechte Schmeichelei, die andere ist strenge Gerechtigkeit. Schmeichelei dient aber nur zum Verderben, also ist die *δικαιοσύνη* als die alleinige Grundlage für die politische Thätigkeit erwiesen. Im dritten Teil bringt Kallikles einen Einwand, der sich gegen die vorige Unterscheidung von Gut und Angenehm richtet. Die eingehende Untersuchung darüber begründet diesen Unterschied genauer und weist die hedonistische Richtung des Kallikles entschieden zurück und verurteilt die auf dessen Grundsätzen beruhende Politik.

Im Kampfe mit diesen verkehrten Anschauungen ergeben sich aber auch die festen Grundsätze des Sokrates. Der echte Redner (*τεχνικός*) muss die *δικαιοσύνη* besitzen, d. h. die Einsicht in das wahre Gute gegenüber dem scheinbar Guten oder Angenehmen. Dieses erkannte Gute muss er mit allen Mitteln im Staate zu verwirklichen suchen. Der wahre Politiker soll auch die *σωφροσύνη* besitzen, d. h. er soll einen schönen harmonisch geordneten Geist haben. Daraus folgen dann von selbst die anderen Tugenden *δικαιοσύνη*, *ὁσιότης* und *ἀνδρεία*.

Dieses Resultat zeigt die grösste Aehnlichkeit mit dem der vorausgehenden Dialoge. Dort wurde auch, wie hier eben gezeigt, die wesentliche Gleichheit der Teiltugenden klar gestellt, so dass mit dem Besitz der einen die übrigen zugleich mit vorhanden waren. Ueberall fanden wir als wesentliche Bestimmung die Erkenntnis des Guten. In der Auffassung des Guten aber zeigte sich eine allmähliche Steigerung.

Im Protagoras war die Gleichheit von gut und angenehm, freilich nur hypothetisch und nur als populäre Ansicht, aufgestellt. Im Laches und Charmides war das überall und bleibende Gute Gegenstand der Erkenntnis. Im Gorgias wird das Angenehme vom Guten scharf getrennt und nur das Gute als unwandelbar und erstrebenswert hingestellt. Dieser ethische Gehalt und die Gleichartigkeit des Endergebnisses mit den vorausgehenden Dialogen, die Behandlung einer Einzeltugend, der *δικαιοσύνη*, stellen den Gorgias in sehr enge Verbindung mit Protagoras, Laches, Charmides, Euthyphron. Die Art der Untersuchung unterscheidet sich freilich von der der vorausgehenden Dialoge. In jenen wird nämlich sofort nach der begrifflichen Definition der Tugend geforscht, z. B. *τί ἐστιν ἀνδρεία;* hier im Gorgias ist das indirekte Verfahren eingeschlagen, indem man vom praktischen Fall ausgeht und auf die leitenden Prinzipien zurückzukommen trachtet. Man untersucht zuerst die Rhetorik, ein Gebiet, auf welchem sich die *δικαιοσύνη* besonders äussert, ja dessen Keim und Grundlage eben die Gerechtigkeit sein muss. Aus der Handlungsweise der vernünftigen Herrscher ergibt sich sofort die Einsicht und die Rücksicht auf das wahre Gute. Jedoch fällt dieser Unterschied in der Methode bei der Frage nach der Stellung des Gorgias durchaus nicht ins Gewicht; denn was hätte den Plato verhindern können, die *δικαιοσύνη* in derselben Weise zu behandeln wie die vorausgehenden Tugenden? Darin stimmt aber der Gorgias mit den früheren überein, dass die Untersuchung ausgeht von der äusseren Form, in der sich die Tugend äussert; so hier von der politischen Beredsamkeit und der Politik überhaupt, im Laches vom Ausharren im Kampfe, im Charmides vom ruhigen und bescheidenen Auftreten des *σώφρων*.

Als Grundgedanke und einheitlicher Zweck des Gorgias wird gewöhnlich angegeben die Darstellung der Philosophie als echte Lebenskunst, worauf die Fragen hindeuten *πῶς βιωτέον; ὅντινα χρὴ τρόπον ζῆν.* So sagt Steinhart (II. p. 346): „Die falsche Beredsamkeit, die selbstsüchtige Politik sind nur Beispiele für die unsittliche und sittliche Lebenskunst.“ Dem stimmt auch Munk bei. In derselben Weise urteilt Bonitz (a. O. p. 31): „Gegenstand dieses Dialogs ist nur die Ethik, die Philosophie als sittliche Lebensaufgabe oder Lebenskunst.“ Ebenso Susemihl p. 99: „Darstellung der Philosophie als ethisch-politische Lebenskunst.“ K. Fr. Hermann hält in Uebereinstimmung mit Schleiermacher die Unterscheidung von Angenehm und wahrhaft Gut für den Kern des Gespräches (Gesch. u. Syst. p. 478). Alle diese Angaben bezeichnen treffend die äussere Form, in welcher der Grundgedanke des Dialogs im praktischen Leben erscheint. Plato selbst gibt uns

aber das genauere und wesentliche Ziel an, auf das seine Erörterungen hinsteuern. Die Uebung der Tugend erscheint (527 D.) als eine notwendige Vorbereitung zum Staatsleben. Erst wenn man tüchtig geworden ist, soll man mitreden in öffentlichen Angelegenheiten. *Als die rechte Lebenskunst bezeichnet er die Erkenntnis des Guten oder die δικαιοσύνη* (527 E.). Ich bezeichne mithin den Grundgedanken des Dialogs und den schriftstellerischen Zweck Platos näher, indem ich eine *Darstellung der δικαιοσύνη* darin erblicke. Das Wesen derselben besteht in der Erkenntnis des Guten, in dem oben erörterten Sinne, die äussere Form derselben ist die Verwirklichung dieses erkannten Guten im Verkehr mit den Menschen, besonders in der politischen Thätigkeit.

Dass Gorgias an die ethischen Dialoge anzuschliessen ist, die aus dem Protagoras hervorgegangen sind, beweist die Behandlung einer Teiltugend, dass er aber dem Laches, Charmides und Euthyphron nachzusetzen ist, zeigt seine höhere philosophische Auffassung des Guten. Das Gute ist freilich immer noch allgemein und negativ bestimmt, indem alles das gut heisst, was zur Tugend und Glückseligkeit führt und indem es andererseits vom Angenehmen losgetrennt wird. Was es aber selbst ist, wird noch nicht gesagt und lässt sich also in einem späteren Dialoge erwarten, der einen höheren Standpunkt einnimmt. Dies geschieht wirklich im Philebus. Der Gorgias hat mit den vorhergehenden Dialogen auch noch das gemein, dass er nur die sokratisch-praktische Richtung der Philosophie einhält, ohne noch die höhere Wissenschaftlichkeit späterer Dialoge zu berühren. Der Gorgias passt also nach Inhalt und Darstellung zu den vorausgestellten Dialogen.

Bisher fanden wir den Einzeltugenden besondere Abhandlungen gewidmet. Im Laches wurde die *ἀνδρεία* behandelt, im Charmides die *σωφροσύνη*, im Euthyphron die *ὁσιότης* und im Gorgias die *δικαιοσύνη*. Wir vermissen also nur noch eine, nämlich die *σοφία*. Diese werden wir als Grundthema des Euthydem erkennen.

Euthydem.

Sokrates hatte im Lykeion eine Unterredung mit den Sophistenbrüdern Euthydem und Dionysodorus. Beide erklären, ausgezeichnete Tugendlehrer zu sein 273 D. Sie werden nun wegen dieser so seltenen Kunst wie ein Götterpaar begrüsst 273 E. Alle Anwesenden stimmen mit Sokrates in der Bitte überein, jene beiden möchten eine Probe ihrer Weisheit sogleich geben.

Da sie behaupten, sie könnten am besten zur Philosophie und Tugend anregen, so stellt Sokrates die Frage auf, ob ihr Zögling zuvor überzeugt sein müsse, dass *sie* die rechten Tugendlehrer seien, oder ob sie auch einen solchen heranbilden könnten, der gar nicht an die Lehrbarkeit der Tugend glaube. Darauf erwidert Euthydem ganz zuversichtlich, dass es darauf gar nicht ankomme, es sei nur notwendig, dass der junge Zögling antworten wolle. Auf den Vorschlag des Sokrates sollen nun die beiden Sophisten an dem jungen Kleinias, einem nahen Verwandten des Alkibiades, den Versuch machen, in demselben die Liebe zur Philosophie und das Streben nach der Tugend zu erwecken, *ὡς χρὴ φιλοσοφεῖν καὶ ἀρετῆς ἐπιμελεῖσθαι* 275 A. Nachdem sie aber den Jüngling durch verfängliche und planlose Fragen in die Enge getrieben hatten und dadurch Missmut in seiner Seele erregten statt Begeisterung, erklärte Sokrates ihre Art und Weise zu fragen für Spiel und Scherz und forderte sie auf, nun auch das Ernsthafte ihrer Kunst zu zeigen 278 C. Er will ihnen aber zuvor seine Ansicht mitteilen, wie er sich die Anregung zur Tugend denkt:

Sokrates unterredet sich nun mit dem jungen Kleinias und lässt folgende Sätze nach und nach von jenem entwickeln und zugeben. Jeder Mensch strebt nach Glückseligkeit (*εὖ πράττειν βούλεται* 278 E.). Diese hängt ab vom Besitze des Guten 279 A. Was ist aber gut? Die gewöhnlichen Leute nennen folgendes gut, Reichtum, Gesundheit, Schönheit und überhaupt körperliches Wohlbefinden (*πλουτεῖν, ὑγιαίνειν, καλὸν εἶναι*); ferner edle Geburt (*εὐγένειαι*), Macht (*δυνάμεις*), Ehrenstellen (*τιμαί*). Zu den Gütern sind aber auch zu rechnen, Besonnenheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Einsicht. Die genannten Güter müssen aber richtig angewendet werden, wenn sie den Menschen glücklich machen und ihm nützlich werden sollen (279 E. f.). Diesen wichtigen Gebrauch lehrt die Einsicht *ἐπιστήμη* 281 B. Nur die Weisheit schafft glücklichen Erfolg und Wohlbefinden 280 A. Wenn dagegen Unverstand (*ἀμαθία*) jene Güter gebraucht, so werden sie zu um so grösseren Uebeln 281 D. An und für sich haben jene Güter keinen Wert (281 E.), nur die Weisheit ist ein Gut, die Unwissenheit ein Uebel 281 E. Es muss also jeder, so schliesst folgerichtig die Unterredung, nach der Weisheit streben, um so mehr, da sie lehrbar ist, wie wenigstens Kleinias sofort unbezweifelt annimmt 282 C.

Sokrates fordert nun die beiden Sophisten auf, wie er eben gethan, auch ihrerseits den Jüngling zur Philosophie und Tugend anzuregen. Dieses zweite Sophistengespräch (283—288) enthält eine Reihe von Sophismen, welche nicht die Belehrung und Anregung des Kleinias und der anderen Zuhörer zur Folge haben, sondern nur den

Unwillen und die Opposition aller hervorrufen. Doch enthalten diese Sophismen, wie Bonitz p. 110 Anm. 12 meint, Gegenstände, welche wirklich philosophischen Problemen zu Grunde liegen und die damals die bedeutendsten Denker ernstlich beschäftigten. Solche Gegenstände sind der Satz vom Lernen und Wissen, die Behauptung, dass es keine falsche Meinung gebe, keine Unwissenheit und keinen Irrtum. „Für Streitkünstler, fährt Bonitz weiter, wie es die hier vorgeführten sind, waren diese Fragen nur die bequemste Gelegenheit, paradoxe Sätze aufzustellen und Entgegengesetztes mit gleichem Scheine der Wahrheit zu beweisen.“

Sokrates unterbricht das erfolglose, unsystematische Gespräch der beiden Sophisten und beginnt nun seinerseits wieder die Unterredung mit Kleinias zu führen 288 D. Er geht von dem Satze aus, der in seinem ersten Gespräche sich als Schluss ergeben hatte, dass man nämlich nach der Weisheit streben müsse (*φιλοσοφητέον ὡμολογήσαμεν*). Dieses Wissen nun, fährt er fort, nach welchem wir streben, muss einen Nutzen bezwecken. Nutzen entsteht aber nur aus der richtigen Benützung der oben bezeichneten Güter, *εἰ γὰρ μὴ καὶ χρῆσθαι ἐπιστησόμεθα τῷ χρυσίῳ, οὐδὲν ὄφελος αὐτὸ ἐφάνη ὄν* 289 A. Wir brauchen also ein Wissen (*ἐπιστήμη*), bei welchem das Hervorbringen (*τὸ ποιεῖν*) und die rechte Einsicht der Benützung (*τὸ ἐπίστασθαι χρῆσθαι τούτῳ*) vereinigt ist, nur ein solches Wissen wird uns glücklich machen. In welcher Kunst ist nun ein solches Wissen vorhanden? Ist diese Kunst gefunden, so muss man sie auch betreiben und pflegen, um wahrhaft glücklich zu werden. Eine Betrachtung verschiedener höherer und niederer Künste hat nirgends zu dem gesuchten Resultate geführt. Dabei ist die Untersuchung stufenweise aufwärts gestiegen bis zur Betrachtung der Staatskunst (*πολιτική*) oder der königlichen Kunst (*βασιλική*). Diese höchste von den bisher aufgezählten Künsten muss natürlich einen Nutzen schaffen, d. h. das Gute bewirken 292 A. Das Gute liegt aber nach den obigen Erörterungen im Wissen. Die Staatskunst oder königliche Kunst muss also ein Wissen bewirken, sie muss uns weise und einsichtsvoll machen, *σοφοὺς ποιεῖν καὶ ἐπιστήμης μεταδιδόναι* 292 B., wenn sie es wirklich sein soll, die uns glücklich macht. Was ist das nun für ein Wissen, welches die gesuchte Kunst mitteilen soll? Offenbar nur das Wissen, das sie selbst enthält; sie teilt also sich selbst mit. Damit ist *τέχνη* = *ἐπιστήμη*. Die Untersuchung schliesst nun mit der Frage: Welches ist also jene *ἐπιστήμη*, (offenbar) jene wissenschaftliche *τέχνη*, welche uns glücklich machen wird? *τίς ποτ᾽ ἐστὶν ἡ ἐπιστήμη ἐκείνη, ἣ ἡμᾶς εὐδαίμονας ποιήσει;* diese Frage wird aber nicht beantwortet. Sokrates stellt sich, als ob er in grosser Verlegen-

heit sei. Die *πολιτική* ist es nicht, auch nicht die *βασιλική*. Keiner kann die höhere, beglückende Kunst angeben. Zu dieser Stelle bemerkt Bonitz p. 115: „Es fehlt also bei unbedingter Anerkennung eines solchen (beglückenden) Wissens noch die Bezeichnung des Objekts dieses Wissens.“ Auch Becker a. a. O. p. 92 ist dieser Ansicht: „Der Punkt, um den sich alles dreht, ist, einen Inhalt aufzufinden für das beglückende Wissen.“ Ich dagegen meine, die Frage *τίς ποτ' ἐστὶν ἡ ἐπιστήμη ἐκείνη;* sucht nicht den Gegenstand der *ἐπιστήμη*, sondern fragt nach dem Namen jener wissenschaftlichen *τέχνη*, welche uns beglückt. Die Form *τίς ποτ' ἐστὶν ἡ ἐπιστήμη* muss sprachlich nicht im Sinne von Bonitz aufgefasst werden, wofür ja besser *τίνος ἐπιστήμη* stehen dürfte. Vgl. *Laches* 194 E. und *Charmides* 166 B. Da hier unter *ἐπιστήμη* eine *τέχνη* gemeint ist, so enthält die obige Frage eine Gefahr. Die nicht präcisierte Bedeutung von *ἐπιστήμη* führt leicht irre. Vergegenwärtigen wir uns aber folgende Gedankenreihe: Die *σοφία* ist die Kenntnis vom wahren Guten und von der richtigen Benützung der Güter. Die *σοφία* macht also glücklich. In welcher *τέχνη* ist nun diese glücklichmachende Erkenntnis zu finden. Sie ist nicht zu finden in einer gewerblichen Kunst, noch in der Staatskunst, noch in der königlichen Kunst. In welcher denn? Bedingung ist, dass, wenn es überhaupt eine solche Kunst gibt, dieselbe eine *ἐπιστήμη* sein muss. (Also *τέχνη* = *ἐπιστήμη*). Diese *ἐπιστήμη* muss sich selbst d. h. ihren Inhalt mitteilen, muss andere weise (*σοφούς*) und glücklich machen. Sie muss also *σοφία* mitteilen. Welches ist nun die Wissenschaft, welche sich selbst, d. h. die *σοφία* mitteilt? Die Frage enthält schon die Antwort: Diese Wissenschaft heisst *Philosophie;* diese ist daher auch zu betreiben. Warum Plato diese so anscheinend leichte Antwort nicht selbst gibt, müssen wir der Art seiner Schriftstellerei, der feinen Dramatik und Ironie zuschreiben. Es liegt die Beantwortung ganz nahe, dass man nicht mehr fehlen kann, er selbst stellt sich aber, als wüsste er keine Lösung zu finden.

In diesem Resultate des Euthydem können wir wiederum eine Antwort erblicken auf jene Aufforderung des Kallikles im vorausgehenden Dialoge Gorgias, Sokrates möge sich der Politik zuwenden. Dort erwidert Sokrates, dass man zuvor tugendhaft werden müsse, hier, dass man tugendhaft und glücklich nur mit der *σοφία* wird, d. h. in der Philosophie.

Welche Schwierigkeiten aus der Auffassung Beckers entstehen, lässt sich aus dessen Worten ersehen. „Muss sich uns (a. a. O. p. 92 f.) nicht notwendig Verwunderung aufdrängen über die Verlegenheit des Sokrates im Inhalt, da er doch zuvor den Inhalt dieses Wissens sehr

bestimmt und klar ausgesprochen hat? Blosser Besitz kann nicht beglücken, das thut erst das Wissen, wie er recht zu benützen ist. Darnach ist doch offenbar der gesuchte Inhalt das rechte Benützen aller Dinge, das zweckentsprechende Handeln." Becker sieht offenbar nicht ein, dass Sokrates nicht mehr den schon vorher gefundenen Inhalt noch einmal sucht, sondern jene wissenschaftliche Kunst, welche ein solches Wissen mitteilt. Becker fährt aber trotzdem fort und sucht nun geradezu gewaltsam sein Staunen zu lösen. „Warum, fragt er p. 93, nimmt denn Sokrates dies (das schon vorher klar bestimmte Wissen) hinterher doch wieder nicht an?" An Vergessen sei doch nicht zu denken. „Also, schliesst er, ist das für Sokrates gar kein Inhalt." Das sei die notwendige Folgerung. Er kommt zu dem Resultate p. 94: „Im Euthydem gründet sich die ganze Beweisführung darauf, dass das nur potentia vorhandene Wissen vom richtigen Gebrauche als *leere Form* angesehen wird." Man sieht, auf welche labyrinthische Pfade Becker gerät. Seine Erläuterung des Charmides und dieser Stelle des Euthydem macht den Plato schwieriger, als er wirklich ist.

Bei der am Schlusse des Gespräches aufgestellten *ἀπορία* tritt Euthydem wieder auf und will dem Sokrates beweisen, dass er dieses so sehnlichst gewünschte Wissen schon besitze. Er verliert sich aber in einem Gewebe von Sophismen, die keine bestimmte Anordnung zu haben scheinen. Er bleibt nämlich nie bei derselben Sache, um eine ernsthafte Untersuchung anzustellen, sondern springt planlos wieder zu etwas anderem über und bemäkelt gerne das, was er zufällig aus den Reden der Anwesenden erhascht. Doch hat Bonitz nachzuweisen unternommen, „dass Plato bei dieser künstlerischen Nachbildung der Eristik seinerseits in der scheinbaren Regellosigkeit und Willkür eine bestimmte Ordnung durchblicken lasse."

Die beiden Sophisten, die sich als Lehrer der Tugend ausgeben, erscheinen hier als unfähige und grundsatzlose Schwätzer.

Allgemeine Uebersicht.

Wichtig ist in diesem Dialoge der Umstand, dass Sokrates den beiden Sophisten seine eigene Lehrmethode und damit auch den Inhalt seiner Philosophie zeigen will 278 D. Wir finden in der That auch einen logischen Aufbau von philosophischen Sätzen, die wir nur als eine zusammenfassende Darstellung vereinzelter Untersuchungen und nicht als eine ganz neue Forschung betrachten können. Darüber sagt auch Bonitz p. 136: „Was in Wirklichkeit erst allmählich eintritt, das

rückt die skizzenhafte Darstellung in die unmittelbare Nähe des Anfangs.“ Daher hat auch der Euthydem einen abschliessenden und zusammenfassenden Charakter und setzt alle jene Dialoge als Vorstufen voraus, die einen oder den andern von den hier unbestrittenen Sätzen ausführlich behandelt haben. Dies gilt von Protagoras, Laches, Charmides, Euthyphron ohne allen Zweifel. Dass der Euthydem aber auch nach Gorgias zu setzen ist, zeigt die höher entwickelte Ansicht über das Gute. Im Gorgias wird das Gute nur allgemein und negativ bestimmt, indem es vom Angenehmen scharf getrennt wird und indem das Glück des Menschen nicht in den Besitz der äusseren Güter, sondern in die Tugend gesetzt wird. Im Euthydem aber wird behauptet, dass die äusseren und auch die inneren Güter, Tapferkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit an sich gleichgültig sind, d. h. weder gut noch schlecht, dass vielmehr erst die rechte Einsicht ihrer Benützung das Gute und die Glückseligkeit hervorbringen. Auf diese Weise ist das Gute von der *σοφία* abhängig gemacht 281 E. Wir haben somit eine genauere Bestimmung des Guten als im Gorgias, also auch eine Fortentwicklung von letzterem zum Euthydem. Schleiermacher erklärt ebenfalls den Euthydem für eine, wenn auch nur mittelbar, erläuternde Fortsetzung des Gorgias (II, 1 p. 398). Steinhart dagegen lässt den Gorgias unserem Gespräche nachfolgen. Diese Ansicht weist Munk richtig zurück mit den Worten: „Daraus aber schon sehen wir deutlich, dass der Euthydem über den Gorgias hinausgeht, da in diesem (Gorgias) noch die Besonnenheit und die anderen Tugenden als das Gute, als die Gesundheit der Seele gesetzt worden ist; während in jenem (Euthydem) selbst diese Tugenden für moralisch indifferent erklärt werden, wenn nicht die Einsicht über sie gebietet.“ Es unterliegt wohl keinem Zweifel, dass der Inhalt des Euthydem ebenso wie die vorausgehenden Dialoge die praktische Ethik des Sokrates enthält. Es wird untersucht, was den Menschen wahrhaft glücklich macht und überall war es wie hier die Einsicht und Erkenntnis des Guten. Wir finden nun in den bis jetzt behandelten Dialogen eine fortschreitende höhere Auffassung des Guten: Im Protagoras war gut und angenehm als identisch angenommen, freilich nur als hypothetischer Ausgangspunkt einer Beweisführung. Die dazu geforderte *ἐπιστήμη* war nur eine Abschätzungskunst (*τέχνη μετρητική*) dessen, was in jedem einzelnen Falle mehr oder weniger angenehm war. Im Laches, Charmides und Euthyphron wird auf das bleibende und unveränderliche Gute hingewiesen, wodurch schon die Unterscheidung vorbereitet wird, die im Gorgias in strenger Weise zwischen gut und angenehm gemacht wird. Im Euthydem endlich wird nur das gut genannt, was von der Weisheit geleitet ist, ja die

Weisheit selbst wird infolge dessen das Gute genannt und wird als das höchste zu erstrebende Ziel hingestellt.

Durch die Erörterungen im Euthydem werden wir hauptsächlich mit dem inneren Wert und der hervorragenden Stellung der *σοφία* gegenüber den anderen Tugenden und Gütern bekannt gemacht. Ich darf deshalb mit Recht behaupten, dass der Zweck des Euthydem die Darstellung der *σοφία* ist. Wir ziehen aus der ganzen Untersuchung folgende feste Sätze: Wer die Weisheit besitzt, wird glücklich. Mit der *σοφία* wird er sofort alle anderen Tugenden in sich vereinigen, deren einheitliches Wesen eben, wie wir früher gesehen haben, die Einsicht ist. Wie eben die anderen Tugenden, so können wir auch jetzt die *σοφία* in zweifacher Richtung betrachten. Ihrem Wesen nach ist sie die Einsicht in das Gute und in die Benützung des Guten. Ihrer Form nach ist sie die Philosophie, als deren wahrer Vertreter Sokrates erscheint; ihm sind aber zwei Unberufene, Euthydem und Dionysodorus, entgegengestellt.

Aus dem Inhalte, der ganzen Anlage und der Durchführung des Euthydem ergibt sich eine enge Zusammengehörigkeit mit den vorausgehenden Dialogen. Die Kenntnis jener Dialoge war für den Leser nötig, um die „skizzenhafte Darstellung“ des Euthydem zu verstehen und derselben beizustimmen. Die Stellung, welche der junge Kleinias in dem Drama des Dialoges einnimmt, die nämliche Stellung nimmt unwillkürlich der Leser ein, der die vorausbehandelten Dialoge kennt. Wie jener alle philosophischen Sätze des Sokrates sofort versteht, ja teilweise selbst zu entwickeln im Stande ist, wie er mit Sicherheit die Consequenzen zu ziehen weiss, so versteht es auch der unterrichtete Leser. Der Euthydem hat aber mit den vorausbehandelten Dialogen nicht bloss das philosophisch-ethische Gebiet gemeinsam, er zeigt nicht nur grosse Aehnlichkeit im philosophischen Resultate, auch seine Methode betont ebenso wie dort den sokratisch-praktischen Charakter von Wissen und Thun, *τοιαύτης τινὸς ἄρα ἡμῖν ἐπιστήμης δεῖ, ἐν ᾗ συμπέπτωκεν ἅμα τό τε ποιεῖν καὶ τὸ ἐπίστασθαι* 289 B. Es sind nämlich alle höheren spekulativen Fragen entweder ganz vermieden oder nur angedeutet. Diese Andeutungen jedoch lassen spätere Erörterungen erwarten. Ausserdem bildet der Euthydem zu den vorausgehenden Dialogen eine notwendige Ergänzung. Wir finden nämlich die Einzeltugenden in besonderen Gesprächen behandelt: Im Laches die *ἀνδρεία*, im Charmides die *σωφροσύνη*, im Euthyphron die *ὁσιότης*, im Gorgias die *δικαιοσύνη* und nun schliesst der Euthydem mit der höchsten Tugend, mit der *σοφία*, die sokratische Manier der Tugendlehre ab.

Bei der Bestimmung des Grundgedankens, welcher im Euthydem

herrscht, geht man am natürlichsten und leichtesten von der polemischen Seite, d. h vom herrschenden Gegensatze aus. So hat Bonitz p. 118 sehr treffend den Hauptinhalt angegeben: „Selbstdarstellung der Sophisten und dagegen Selbstdarstellung des Sokrates in ihrem unterrichtenden und bildenden Verkehr mit der Jugend, das zeigt sich als die Absicht dieser alternierenden Gespräche.“ Diese Inhaltsangabe kann nicht bestritten werden, wenn man den Dialog für sich allein betrachtet, es ist in der That der natürlichste Eindruck, den man bei der Lektüre desselben gewinnt. Um aber dem Euthydem einen bestimmten und richtigen Platz in der Reihe der platonischen Dialoge zu geben, muss man den philosophischen Inhalt näher angeben und diesen entscheiden lassen. Und von diesem Standpunkte aus enthält der Euthydem eine Darstellung der *σοφία*, freilich wie die anderen bisherigen Dialoge, denen er sich anschliesst, im sokratisch-praktischen Sinne. Er schliesst, wie oben gezeigt, eine Reihe von ethischen Dialogen ab. Diesen abschliessenden Charakter des Euthydem hebt auch Munk hervor p. 185: „Der Protagoras und der Euthydem bezeichnen unverkennbar den Anfangs- und Schlusspunkt der ganzen Reihe von Gesprächen, die uns die Kämpfe mit der Sophistik und den Sophisten vorführen.“

Nach unserer Darstellung ist also der Euthydem ein so wesentliches und wichtiges Glied in der platonischen Tugendlehre, dass man nicht mit denen übereinstimmen kann, welche wie selbst Schleiermacher (II. 1. p. 398) und Brandis (Gr. u. röm. Phil. II. 1. p. 173) diesen Dialog als „gelegentliche“ Schrift betrachten oder ihn wie Zeller eine „Nebenschrift“ nennen. Dagegen bemerkt Bonitz sehr richtig: „Es bedarf nicht der Annahme eines besonderen einzelnen Anlasses, um die Abfassung dieses Dialoges begreiflich zu finden, sondern er gehört vielmehr zur Klasse jener platonischen Dialoge, welche die Stellung der Philosophie in der gesammten damaligen Cultur zu sichern bestimmt sind“ (a. O. p. 126).

Der Euthydem schliesst aber nicht bloss eine Reihe von Dialogen ab, sondern er enthält auch mannigfache Anregung zu weiteren Erörterungen. So ist die Lehrbarkeit der *σοφία* nur hypothetisch angenommen und gegen Einwürfe noch nicht gesichert, *εἴ ἐστί γε, ὦ Κλεινία, ἡ σοφία διδακτόν* .. 282 C. Und als Kleinias die Lehrbarkeit in gutem Glauben annimmt, freut sich Sokrates, einer langen Untersuchung überhoben zu sein 282 C. Aus diesen Worten 282 C. schliesst Steinhart folgendes (II. p. 17 Anm. 20): „Schwerlich würde der Philosoph sich dieser Wendung bedient haben, wenn er nicht schon anderweitig die Lehrbarkeit der Tugend dargethan hätte.“ Nun sagt aber

Plato selbst im Citat, dass die Lehrbarkeit noch nicht dargethan ist (*ἄσκεπτον καὶ οὔπω διωμολογημένον* 282 C.) und freut sich, dass Kleinias in seinem richtigen Vorgefühle die Lehrbarkeit der *σοφία* annimmt. Und in der That, auch der Leser nimmt mit dem Kleinias die Lehrbarkeit unwillkürlich an, da er ja schon aus Protagoras den Satz kennt, dass *ἐπιστήμη* lehrbar ist. Dem Kleinias gegenüber braucht Sokrates diesen Nachweis nicht zu liefern, für den Zweck des Dialogs wäre dies auch eine ungeeignete, wie Sokrates selbst sagt, allzulange Nebenerörterung gewesen. Ueber die Frage der Lehrbarkeit nicht allein der *σοφία,* sondern vielmehr der ganzen Tugend ist schon im Protagoras gesprochen worden, ohne eine feste Entscheidung herbeizuführen. Hier im Euthydem heisst das Thema noch *ἄσκεπτον καὶ οὔπω διωμολογημένον.* Im Menon wird diese Frage vollkommen gelöst werden. Weitere Erörterungen werden angeregt über Wissen und Irrtum, was wir im Theätet behandelt finden. Als nach jener Kunst gesucht wurde, welche das beglückende Wissen enthalten sollte, wurde keine ausdrückliche Entscheidung gegeben. Die Frage wird im Sophistes und Politikus näher beleuchtet.

Ich komme hier wieder auf jenen Schlusssatz im Protagoras zurück, der alle jene Untersuchungen in Aussicht stellte, welche die Unklarheiten und hypothetischen Sätze des Protagoras aufhellen und beweisen sollten. *Protagoras* 361 C.: *ἐγὼ οὖν, ὦ Πρωταγόρα, πάντα ταῦτα καθορῶν ἄνω κάτω ταραττόμενα δεινῶς, πᾶσαν προθυμίαν ἔχω καταφανῆ αὐτὰ γενέσθαι καὶ βουλοίμην ἂν ταῦτα διεξελθόντας ἡμᾶς ἐξελθεῖν καὶ ἐπὶ τὴν ἀρετὴν ὅ, τι ἔστι, καὶ πάλιν ἐπισκέψασθαι περὶ αὐτοῦ, εἴτε διδακτὸν εἴτε μὴ διδακτόν.* Da nun in einer Reihe von Dialogen die Unklarheit des Protagoras über den Begriff von angenehm und gut, von der Gleichheit der *ἀνδρεία* mit den übrigen Tugenden und von der bestrittenen Gleichheit dieser unter einander und von der Identität der Teiltugenden mit der *ἀρετὴ σύμπασα* gelöst sind und zugleich das eigentliche Wesen der einen Tugend auf mannigfache Weise klarer und bestimmter dargestellt worden ist, bleibt nur noch, wie es im Citat heisst, die nochmalige Untersuchung über das Wesen und die Lehrbarkeit der Tugend übrig.

Menon.

Dieser Dialog wird gleich mit der Frage eröffnet, ob die Tugend lehrbar ist (*διδακτόν*) oder nicht, ob sie durch Uebung gewonnen werden kann (*ἀσκητόν*) oder ob sie eine Naturanlage des Menschen ist (*φύσει*

παραγίγνεται). Es wird also in deutlichen Worten jene Untersuchung wieder aufgenommen, die schon im Protagoras zur Sprache gekommen war. Dort hatte der Sophist Protagoras dem Sokrates beweisen wollen, dass die Tugend keine instinktmässige Naturanlage, sondern nur das Resultat des Unterrichts und der Strebsamkeit sei. Protagoras 323 C. *οὐ φύσει εἶναι οὐδ' ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου, ἀλλὰ διδακτόν τε καὶ ἐξ ἐπιμελείας παραγίγνεσθαι.* Wir wissen, dass Protagoras diesen Beweis ungenügend lieferte und dass die Frage keinen Abschluss gefunden hat. In Uebereinstimmung mit der öfters citierten Stelle Protagoras 361 C. behandelt der Menon noch einmal die Frage nach der Lehrbarkeit der Tugend.

Sokrates beginnt das Gespräch mit Menon, einem Schüler des Gorgias und Freunde des Aristipp (70 B.). Er fragt den Menon, was er von der Tugend meine, da er selbst ganz und gar noch nicht wisse, was Tugend überhaupt sei, noch weniger, ob sie lehrbar sei oder nicht 71 A. Menon behauptet nun, dass es mannigfache Tugenden gebe für jeden Stand, jedes Alter und Geschlecht, ja für jede Berufsart (71 D. bis 72 A). Sokrates weist ihn aber darauf hin, dass alle die verschiedenen Arten von Tugend ein gemeinschaftliches und gleiches Prinzip als wesentliche Grundlage haben müssten *ἕν γέ τι εἶδος* 72 A.; ebenso hiess es im Euthyphron *ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ εἶδος, ᾧ πάντα τὰ ὅσια ὅσιά ἐστιν.* Dadurch werde erst etwas zur Tugend. Da dies zugegeben wird, ist die in den früheren Dialogen geforderte und nachgewiesene Einheit und Wesensgleichheit aller Tugenden kurz wiederholt und daran wird sogleich die höhere Frage nach dem Wesen und der Definition der Tugend überhaupt angeknüpft. Menon erklärt nun: Tugend ist, über die Menschen herrschen zu können, *τί ἄλλο γ' ἢ ἄρχειν οἷόν τε εἶναι τῶν ἀνθρώπων;* 73 C. Diese Antwort verrät unverkennbar die Schule des Gorgias, welcher im gleichnamigen Dialoge oben die Beredsamkeit ähnlich definiert hatte. Menon gibt, wie dort Gorgias, zu, dass diese Herrschaft mit Gerechtigkeit ausgeübt werden müsse und fügt erklärend bei, dass Gerechtigkeit Tugend sei. Ausserdem zählt er noch folgende Tugenden auf: *ἀνδρεία, σωφροσύνη, σοφία, μεγαλοπρέπεια καὶ ἄλλαι πάμπολλαι* 74 A. So sind zwar viele Tugenden gefunden, aber die eine nicht, die das Wesen aller ist.

Menon versucht demnach eine zweite Definition: Tugend ist die Freude am Schönen und die Macht, sich dasselbe zu verschaffen, *ἐπιθυμοῦντα τῶν καλῶν δυνατὸν εἶναι πορίζεσθαι* 77 B. Ebenso ist im Euthydem das Wissen und Können betont (*τὸ ποιεῖν καὶ τὸ ἐπίστασθαι*). Das Schöne wird jedoch sogleich als mit dem Guten identisch festgestellt, wie im Gorgias ausführlich (474 D.) nachgewiesen worden ist.

Da der Mensch nun schon von Natur aus nach dem Guten strebt (78 B.) so bleibt nach der obigen Definition nur noch übrig, sich das Schöne verschaffen zu können. Als *καλά* oder *ἀγαθά* führt Menon an: Gesundheit, Silber und Gold, Macht und überhaupt äussere Güter. Er muss aber einräumen, dass diese Beschaffung nicht ungerecht geschehen darf, wenn sie Tugend sein soll. Daraus ergibt sich unmittelbar die dritte Definition, dass alles, was man mit Gerechtigkeit ausübt, Tugend sei, *πᾶσα ἡ μετὰ δικαιοσύνης πρᾶξις ἀρετὴ ἐστιν* 79 C. Menon hat also wieder mit einem Teil der Tugend, mit der *δικαιοσύνη,* die ganze Tugend erklären wollen. Logisch ist diese Definition unrichtig, weil mit dem Teil das Ganze nicht erklärt werden kann. Formell ist also die Frage nach dem Wesen der Tugend immer noch nicht gelöst. Auf die Frage: Glaubst du, dass, wer den Teil der Tugend kennen will, auch das Ganze kennen muss?, antwortet Menon, dass einer den Teil nicht erkennt, wenn er nicht das Ganze zuvor erkannt hat. Es tritt also wieder die erste Frage auf: Was ist nun überhaupt *ἀρετή?* Menon erklärt darauf, dass Sokrates ihn ratlos gemacht habe, dass er auf ihn wirke wie ein Zauberer, dass er ihn erstarren mache wie ein Krampfroche des Meeres jeden lähmt, der sich ihm naht. 80 A., B.

Als nun Sokrates behauptet, er wisse zwar selbst noch nicht (80 D.), was Tugend sei, aber dennoch sei er entschlossen, die Untersuchung darüber fortzusetzen, erhielt das Gespräch eine Wendung durch den Einwurf des Menon (80 D.), dass es unmöglich sei, etwas zu untersuchen, wovon man überhaupt nicht wisse, was es sei 80 E. Diesen Einwurf sucht Sokrates zu beseitigen durch die Annahme der Präexistenz und Unsterblichkeit der Seele 81 C. In diesem Zustande der Präexistenz nämlich habe die Seele schon viele Eindrücke und Erfahrungen von dieser und jener Welt bekommen 81 C. Es ist daher sehr natürlich, meint Sokrates, wenn sie im Stande ist, sich an das zu erinnern, was sie früher einsah. Daraus wird nun der Satz abgeleitet, dass das Lernen und Forschen auf der Erinnerung beruhe 81 D. *τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὅλον ἐστίν.* Für die Wahrheit dieses Satzes führt Sokrates einen praktischen Fall vor. Er ruft nämlich einen Sklaven des Menon herbei und lässt sich mit demselben in ein Gespräch ein über ein mathematisches Problem, das dem Sklaven unbekannt war. Auf die Fragen des Sokrates entwickelt der Sklave alle Bestimmungen des vorgelegten Problems wie von selbst, wie wenn er sich nur zu erinnern hätte an früher Gekanntes. Menon hat sich dadurch überzeugen lassen, dass es möglich ist, nach dem zu forschen, was man noch nicht weiss und geht nun bereitwillig auf die ursprüngliche Frage nach der Lehrbarkeit der Tugend ein 86 C. Das

Resultat des Protagoras wird wiederholt und als erste Prämisse aufgestellt: Wenn die Tugend eine ἐπιστήμη ist, dann ist sie auch lehrbar 87 C. Es folgt nun der Beweis, dass ἀρετή nicht verschieden ist von ἐπιστήμη in folgenden kurzen Sätzen: Die ἀρετή muss etwas Gutes und Nützliches sein. Die äusseren und inneren Güter bringen nur dann Nutzen, wenn sie mit der richtigen Einsicht benützt werden (vgl. Euthydem 280 C. f). Die Tugend muss also auf einer Einsicht beruhen, φρόνησιν δεῖ τιν' εἶναι 88 D. Es ist daher kurz (89 A.) die φρόνησις etwas Nützliches und auch die ἀρετή etwas Nützliches; also ist φρόνησις = ἀρετή.

Es ist so in festen Schlüssen und Beweisen festgestellt, dass die Tugend ein Wissen ist, dass sie in Folge dessen lehrbar sein muss und nicht von Natur aus vorhanden sein kann.

Nachdem nun so ein festes Resultat gewonnen ist, macht Sokrates selbst noch einen Einwand, der gegen die Lehrbarkeit zu sprechen scheint. Wenn es nämlich keine Lehrer der Tugend gebe, so müsse man schliessen, dass jene auch nicht lehrbar sei. Sokrates behauptet, er habe unter den berühmten Männern keinen getroffen, der gewusst hätte, was Tugend sei. Er fordert den eben erschienenen Anytos auf, darüber mitzuforschen, wer eigentlich die Lehrer der Tugend seien 90 B. Der Inhalt der folgenden Unterredung ist nun, dass weder die Sophisten, noch die Staatsmänner, auch wenn sie selbst sehr tüchtig seien, Tugendlehrer genannt werden können. Daraus aber scheine zu folgen, dass die Tugend auch nicht lehrbar sei 94 E. Nun zeigt aber Sokrates, warum die Staatsmänner die Tugend nicht lehren können. Zu diesem Zwecke holt er folgendermassen aus: Man kann von einem Gegenstande entweder nur eine wahre Meinung oder eine wirkliche Einsicht in denselben haben. Diese δόξα ἀληθής treffe allerdings ebenso gut das Richtige, als die φρόνησις 97 B. Die wahren Meinungen bleiben aber nicht bestehen, sie entwischen wieder wie die Gebilde des Dädalus, wenn man sie nicht festbindet, d. h. wenn man nicht durch Erforschung der inneren Gründe dieselben zur Erkenntnis macht 98 A. Ein wahre Meinung ist etwas Flüchtiges, Vorübergehendes; die Erkenntnis dagegen etwas Bleibendes, weil sie die Gründe einsieht. Die berühmten Staatsmänner, wie Themistokles, Miltiades, Perikles, leiteten den Staat nicht mit Weisheit oder Erkenntnis der wahren Gründe, nur infolge einer richtigen Meinung haben sie das rechte Verfahren immer getroffen. Da sie also nicht einsahen, was zu einem tüchtigen Staatsmanne gehöre, waren sie auch nicht im Stande, andere zu unterrichten und zu dieser Tüchtigheit heranzubilden. Damit ist der obige Satz bewiesen. Wer dagegen die Einsicht besitze, ver-

halte sich denen gegenüber, die nur eine wahre Meinung haben, wie ein ἀληθές πρᾶγμα zu flatternden Schatten (σκιαί).

Diese Auseinandersetzung von δόξα und ἐπιστήμη gibt uns erst ausreichende Aufklärung, warum Sokrates im Dialoge Protagoras anfangs die ἀρ. πολιτική für nicht lehrbar erklärte, gegen den Schluss aber die Lehrbarkeit auf alle Fälle beweisen wollte. Dort wunderte sich Sokrates darüber, dass Perikles seine beiden Söhne nicht zu der Tüchtigkeit heranbildete, die er selbst besass. Daraus zog er damals den Schluss, dass diese ἀρετή nicht lehrbar sei, während der Leser jetzt genauer sagen kann, die ἀρ. πολιτική ist eben für jene Staatsmänner nicht lehrbar, weil sie die rechte Einsicht nicht besitzen und nur von einer δόξα ἀληθής geleitet sind. An und für sich aber hielt Sokrates die Tugend für lehrbar. Denn schon am Schlusse des Protagoras behauptet er dieses unter der Bedingung, dass sie eine ἐπιστήμη ist. Jener scheinbare Widerspruch des Sokrates in dem Dialoge Protagoras ist also durch den Menon gelöst. Dort macht Sokrates auf seinen Widerspruch aufmerksam und spricht den lebhaften Wunsch aus, dass diese Sache in einer nochmaligen Erörterung zu Ende geführt werde. Es stellt sich jetzt heraus, dass es wirklich eine Tugend gibt, die nicht lehrbar ist, d. h. die auf der ἀληθής δόξα gegründete; die andere jedoch, die von der ἐπιστήμη abhängig ist, ist lehrbar. Erstere ist ἀσκητόν, letztere διδακτόν und da ferner schon oben nachgewiesen ist, dass die Tugend nicht von selbst (ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου oder φύσει) vorhanden ist, so sind nun die drei Fragen, die am Anfange des Dialoges aufgestellt waren, beantwortet. Wenn schliesslich Sokrates selbst den Einwand macht, als sei die Tugend nicht lehrbar, weil es keine Lehrer derselben gebe, so ist dies mehr polemisch als wahr gemeint. Denn das Resultat ist ja: Die Sophisten und Staatsmänner sind keine Tugendlehrer, weil sie nicht wissen, was Tugend ist. Sokrates glaubt aber in der That, dass es Lehrer der Tugend gibt, denn sonst wäre ja die Tugend, da sie nicht gelehrt würde, noch auch von Natur aus vorhanden wäre, nur durch göttliche Fügung ohne Hinzuthun des eigenen Verstandes denkbar (θείᾳ μοίρᾳ παραγιγνομένη ἄνευ νοῦ). Das wäre aber keine Tugend mehr. Wer nun dieser wahre Tugendlehrer ist, den Sokrates im Sinne hat und der im Besitze der richtigen Erkenntniss ein ἀληθὲς πρᾶγμα genannt wird gegenüber den σκιαί, diese Frage erwartet eine genauere Lösung, die mir im Sophistes und Politikos gegeben scheint; das ist eben der wahre Philosoph.

Wie schon eingangs auseinandergesetzt, enthält der Menon alle Fragen, die schon im Protagoras auftauchen, er löst ferner endgiltig die dort ausgesprochenen Zweifel und Widersprüche und ist eine not-

wendige Ergänzung zu jenem Dialoge, an dessen Schlusse (*Prot.* 361 C. *πάλιν ἐπισκέψασθαι περὶ αὐτοῦ εἴτε διδακτὸν εἴτε μὴ διδακτόν*) deutlich der Menon angekündigt wird. Daraus geht aber hervor, dass der Menon weder eine unechte noch eine gelegentliche Schrift ist, sondern mit Protagoras und den davon unmittelbar abhängigen ethischen Dialogen in eine Reihe gehört, die er selbst entscheidend abschliesst.

Die bisherigen Dialoge stellen die philosophische Richtung des Sokrates dar, deshalb führt er auch in hervortretender und charakteristischer Weise die Hauptrolle in jedem Gespräche. Aus diesen Dialogen aber wachsen andere hervor, welche der höheren wissenschaftlichen Spekulation mehr oder minder angehören. In diesen gelehrteren Werken tritt denn auch die Person des Sokrates, der diese höhere Richtung der Philosophie nicht kannte, mehr in den Hintergrund. Es müssen nämlich zunächst jene Dialoge folgen, in denen die nur mythisch oder hypothetisch aufgestellten Sätze der bisherigen Gespräche ihre wissenschaftliche Begründung finden. In den vorhergehenden Abhandlungen nämlich finde ich folgende Sätze, die eine genauere wissenschaftliche Begründung erfordern: Das Verhältnis der *δόξα ἀληθής* zur *ἐπιστήμη*, das Lernen als *ἀνάμνησις*, ferner die Frage, wer die wahren Tugendlehrer sind. Das alles ist im Menon nicht hinreichend ausgeführt und wird, wie ich glaube, im Theätet und Sophistes näher erörtert werden. Ausserdem ist im Euthydem jene Kunst, in welcher das wahre glücklich machende Wissen zu finden ist, nur angedeutet, nicht ausdrücklich genannt. Diese Frage scheint mir hauptsächlich der Politikos zu lösen. Eine genauere Bestimmung des Guten finden wir im Philebus.

SCHLUSSWORT.

Die sieben eben behandelten Dialoge habe ich deshalb aneinander gereiht, weil ich in ihnen einen engen philosophischen Zusammenhang wahrzunehmen glaubte. Der Gegenstand nämlich, den sie alle behandeln, ist die praktische Tugendlehre. Ausser dieser Aehnlichkeit des Inhaltes ist hauptsächlich die Gleichheit der Resultate ein Beweggrund für mich gewesen, sie aneinander zu reihen. Ich erinnere hiebei an die in jedem Dialoge erkennbare Unterscheidung jeder Tugend nach ihrem Wesen und ihrer Form. Dabei konnte man bemerken, dass das Wesen aller Tugenden immer in gleicher Weise bezeichnet war, nämlich als die Erkenntnis des Guten. Ich sah darin eine Be-

antwortung jener Frage im Protagoras, ob die Tu[illegible] seien oder nicht. Plato wollte die Identität nachweisen, [illegible] gleichen Ergebnisse. Deshalb wird auch ein spezifischer U[illegible] nicht zur Definition jeder einzelnen Tugend herangezogen. Der [illegible] bemerkt aber im Lauf der Gespräche doch einen Artunterschied [illegible] bezieht sich aber nicht auf das Wesen, sondern nur auf die [illegible] Erscheinung: So erscheint die *ἀνδρεία* als Standhaftigkeit (*κα*[illegible] die *σωφροσύνη* als Bescheidenheit, die *ὁσιότης* als Sittlichkeit, [illegible] *δικαιοσύνη* als Unparteilichkeit, die *σοφία* als Philosophie. Dieser Art-unterschied wird von Plato nicht zur Definition benützt, aber auch nicht als falsch zurückgewiesen, weil seine Absicht war, die Identität nachzuweisen. Ich glaube bewiesen zu haben, dass der Protagoras mit seinen hypothetischen und mehr anregenden als bewiesenen Sätzen Ausgangspunkt der Tugendlehre sein muss. Einen Ausblick auf die sich ihm anschliessenden Dialoge glaubte ich in der Stelle *Protagoras* 361 C. gegeben, wo Plato selbst den Wunsch nach Klarheit und genauerer Ausführung äussert und wo als Schlussdialog der Menon unverkennbar angegeben ist. Diese ausführenden und ergänzenden Dialoge schienen mir Laches, Charmides, Euthyphron, Gorgias, Euthydem und Menon zu sein. Wenn auch der Menon die Fragen des Protagoras zur vollen Klarheit bringt und die sokratische Tugendlehre, wie ich glaube, abschliesst, so liegen doch die Keime zu späteren höheren Forschungen besonders in den zwei letzten Dialogen deutlich zu Tage. Von diesen aus wird Plato über die sokratische Anschauung hinausgehen und die höhere Spekulation nach dem Begriff der Erkenntnis und des Wissens, nach der Bestimmung des eigentlichen Guten, der Ideenwelt, aufnehmen, wodurch eine höhere, geistigere, platonische Auffassung der Tugend angebahnt wird, indem sie auf den inneren Menschen bezogen und bis zur Erkenntnis der Idee des Guten emporgehoben wird.

Druckfehler:

p. 4 Zeile 34 lies Symposion
p. 19 „ 35 „ *τοίνυν*
p. 21 „ 41 „ sondern mit denen er sogar
p. 28 „ 19 „ nach einigem Bedenken